التراث والحداثة

أ.د. علي دياب

أسئلة كثيرة تُطرح حول التراث وما يعنيه هذا التراث بالنسبة إلينا؟ فنظر معظم أسلافنا إليه على أنه الأصالة وحقيقة الحقائق، التي علينا تمثلها والتمسك بها، وكان التراث هو القول الفصل، وفاتهم أن التراث شيء، والمتوارث شيء آخر، فالتراث وما نأخذه من الماضي، ويشكل قوة لنا، هو الذي نحرص عليه، أما المتوارث الذي يمثل الغث والسمين فمن حقنا أن نرفض الغث منه، لأنه لا يعبر عن أصالتنا في الماضي، ولا يمثل واقعنا الحالي ولا تطلعاتنا إلى المستقبل، وهكذا نرى أن العرب، كانوا راضين عن أنفسهم، وأسلوب حياتهم، إذ كانوا يعتقدون أنَّ مستوى تطور مجتمعاتهم هو الأفضل، وطريقة حياتهم هي الأرقى في العالم وهذا ما يعبر عنه العالم الكبير جمال الدين الأفغاني بقوله: «العربي يعجب بماضيه وأسلافه، وهو في أشدّ الغفلة من حاضره ومستقبله». لقد فوجئ العرب بغزو فرنسا لمصر، فأصيبوا بصدمة قوية، عندما استيقظوا على وقع المدافع، وخطوات جنود الحملة النابوليونية، فأفاقوا من حلم الإعجاب بالذات، ومن واقع مرحلة الانحطاط، ليواجهوا سؤالاً كبيراً: لماذا تقدم الغرب وتخلّف العرب؟

ومن هنا نستطيع أن نؤرخ لبداية ظهور مشكلة التضاد بين التراث والحداثة منذ بدايات القرن التاسع عشر والحملة النابوليونية ، وهذه مشكلة لا تزال قائمة حتى يومنا هذا ، فكان على العربي الذي استيقظ على وقع قنابل الغرب ألا يسمح لهذه الصدمة أن تسحقه ، وكان الرد الطبيعي الأول هو الحفاظ على الذات بتأكيد التراث وإحيائه ، والرد الطبيعي الثاني هو استراتيجية مزدوجة ، تهدف إلى التكيّف مع المتغيرات التي فاجأته ، وبالتالي تكييف الواقع العربي مع هذه المتغيرات ، وقد يبدو هذا الكلام متناقضاً للوهلة الأولى ، فكيف تحافظ على الذات وتؤكدها ، وتسعى إلى تغييرها في الوقت نفسه؟ وهذه المشكلة لم تكن قائمةً عند الساعين إلى الحداثة في الغرب ، فضرورة التغيير عندهم لم تأت من صدمة خارجية ، تتطلب رد فعلٍ يؤكد الذات ، بل جاءت نتيجة تطور طبيعي داخلي ، منسجمٍ مع بداياته ونتائجه.

ويمكننا القول: إن العرب استطاعوا بهذه الاستراتيجية الجديدة التي نتجت عن ظروف مختلفة عما كان عليه الغرب ، أن يبنوا شيئاً جديداً في نهضتهم الأولى ، وبنظرة متفحصة في تاريخنا نجد أنه جرت محاولات عدة ، ومن أهمها تجربة محمد علي باشا وأسرته في مصر ، وهي تجربة عربية تنويرية ، لأنها سعت إلى إقامة أول دولة عصرية حديثة على الأرض العربية ، وذلك على الرغم من أن محمد علي ليس عربياً وإنما هو ألباني ، فأبقى على المدارس الدينية ولا سيما الأزهر ، ولكنه أسس إلى جانبها مدارس غير دينية تدرس العلوم الحديثة ، وأوفد إلى فرنسا بعثات طلابية وأقام صناعة بناء السفن ، وبنى جيشاً عصرياً مزوداً بأحدث الأجهزة ، وهيأ البيئة المناسبة لانطلاق حركة فكرية مصرية غنية كانت النواة بالنسبة إلى العرب ، وفي الوقت نفسه استطاع أن يسيطر على الجزيرة العربية وبلاد الشام بالإضافة إلى مصر ، وتحضرني هنا المقاربة بين محمد علي باشا وبين امبراطور اليابان ، إذ كانت الخطوات نفسها التي قام بها كل منهما ، إلا أن تجربة

محمد علي باشا أخفقت ونجحت تجربة اليابان!! وهذه النتيجة لم تكن نتيجة خلل ذاتي في تجربة محمد علي وإنما كانت عن اختلافٍ في الموقف الأوروبي من التجربتين، لأن اليابان تُركت وشأنها في التطور ولم تخضع للاستعمار الأوروبي، في حين كانت أوروبا تطمح إلى تقاسم تركة الرجل المريض (السلطنة العثمانية)، ولم تسمح بولادة دولة جديدة قوية تمنعها من تحقيق ما كانت تطمح إليه، إذ كان محمد علي يعمل لأن يكون الوريث القانوني والشرعي للتركة العثمانية، وكان يمتلك الإمكانيات، التي تؤهله لذلك لولا التدخل الأوروبي، فتداعت كل من الدول الأوروبية: بريطانيا وروسيا والنمسا وبروسيا لعقد اجتماع بتاريخ ١٥/٧/١٨٤٠، وبنتيجته أُبلِغَ محمد علي بضرورة التراجع وسحب جيشه من بلاد الشام، كما تقرر في هذا الاجتماع مساندة الدول الأوروبية للسلطنة العثمانية، مما اضطر محمد علي أن يرضخ لهذه الضغوط، التي انتهت بإجهاض طموحاته الكبيرة، التي لو تحققت لكان من شأنها أن تدفع بالمشرق العربي دفعة قوية باتجاه تحقيق نهضة فعلية وحقيقية على أرض الواقع، وهنا أود التوقف عند الحداثة الأوروبية، إذ غلب عليها في القرن الثامن عشر، الوجه التنويري والمناداة بحقوق الإنسان منطلقةً من شعارات الثورة الفرنسية، حرية ـ مساواة ـ إخاء، إلا أن الوجه الآخر لهذه الحداثة الذي يعبر عن علاقة السلطة بالمعرفة، وبالتالي انتصار السلطة فيها على المعرفة وتسخيرها لها، وكشفت هذه الحداثة عن وجهها الثاني ورغبتها في التوسع الاستعماري، وهذا ما بدأ يظهر في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وكانت حملة نابليون بونابرت سليل الثورة الفرنسية إلى الشرق عام ١٧٩٨ لينافس الإنكليز، ويهدف إلى قطع الطريق بينهم وبين الهند وباقي الشرق، وخاطب المصريين بمنشوره الشهير والمتضمن أن قدومه إليهم جاء من أجل إنقاذهم من (حكم المماليك الظالمة) وبشر بالمساواة والعدل، ونقلت حملة نابليون معها إلى مصر الدعائم

التي قامت عليها الحداثة الأوروبية وهي: القوة والمنافسة والمعرفة، وفكرة (أرض الميعاد) لم يكن يعرف لها وجود إلا مع نابليون وحملته على مصر والشام، إذْ طالب يهود آسيا وإفريقيا بالانضمام إليه، والانضواء تحت قيادته، ووعدهم بإعادة اليهود إلى الأرض المقدسة، إلا أن هزيمته من قبل الإنكليز وعودته إلى فرنسا حالت دون ذلك، وأخذت بريطانيا المشروع الصهيوني من فرنسا فاستخدمته منذ ذلك الوقت، وهنا نجد التناقض الجليّ، وعدم وفاء الحداثة الأوروبية للمبادئ التي بشّرت بها، مبادئ الحرية والمساواة وإعلان حقوق الإنسان، وهنا نجد التفسير لتعاطف اليسار الأوروبي مع المشروع الصهيوني، وتغلغل العناصر اليهودية في الأحزاب الاشتراكية واليسارية، وهنا نعود إلى النهضة العربية إذ قبل منظرو النهضة حضارة الغرب، وطلبوا من العرب محاكاتها وذلك لمواجهة الغزو الأوروبي، فقبلوا حضارة الغرب بتقنيتها، وفي الوقت نفسه رفضوا الثقافة الأوروبية، وتمسكوا بالثقافة العربية، ونأخذ مثالاً على ذلك خير الدين التونسي الذي كان ضابطاً في جيش الباي أحمد ورافقه في أول رحلة له إلى فرنسا عام ١٨٤٦ ومن ثم أوفده لمدة أربع سنوات من سنة ١٨٥٢ ـ ١٨٥٦ يرافع ويدافع فيها عن حقوق الدولة التونسية في قضايا مالية عدة، هذه الإقامة في باريس أثّرت في تفكير خير الدين التونسي ومستقبله السياسي، مما أتاح له التعرف على نظمها السياسية والإدارية والمالية، واحتك برجال السياسة منها، وأدرك أسباب قوتها وازدهارها، واطلع على ما يوليه المسؤولون من عناية بالتعليم والاقتصاد، فكل ذلك ساهم في تكوين أفكاره الرئيسية التحديثية التنويرية ومما قاله في كتابه: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، فيما يتعلق بالحضارة الأوروبية: «نتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا» وبذلك نجد أن خير الدين قد أجاب عن مشكلتين:

الأولى: التعارض بين التراث والحداثة، والثانية: العلاقة مع أوروبا، فهو لا يرى عقدة في التعامل مع الغرب، والأخذ من علومه وحضارته، طالما أن أساس هذه العلوم كان في الأرض العربية.

ينبغي ألا يغيب عن بالنا، ما بلغه تطور العلوم عند العرب في القرن التاسع الميلادي، إذ كانت اللغة العربية، هي لغة العلم في العالم، وعندما نذكر الحضارة العربية في هذا القرن فإننا نعني إنجازات المبدعين كافة، الذين ظهروا في بيئة هذه الحضارة بغض النظر عن أصولهم الدينية والعرقية، فهم جميعاً أخذوا معارفهم وثقافتهم من البيئة الحضارية العربية: دمشق ـ حلب ـ بغداد ـ البصرة ـ مكة المكرمة ـ المدينة المنورة ـ القاهرة ـ الإسكندرية ـ تونس ـ القيروان ـ الرباط ـ فاس ـ قرطبة ـ إشبيلية ـ غرناطة.. ثم قاموا بتقديم إضافاتهم العلمية والثقافية باللغة العربية، ولا ضير في ذلك، فها هم الفرنسيون يتباهون بالسيدة كوري، مع أن أصلها بولوني، ويضم الأميركيون إلى تراثهم أعمال كيسنجر، مع أن أصله ألماني يهودي، وفوكوياما مع أن أصله ياباني، وأحمد زويل مع أن أصله عربي، أسس الخوارزمي علم الجبر، وفي مجال الفلك، أدى مرصد بغداد مهمة كبيرة في تطوير هذا العلم في عهد شرف الدولة، ولا ننسى أيضاً إسهام القوهي في ذلك وأبو الوفا البوزجاني، وكذلك عبد الرحمن الصوفي في أصفهان الذي قام برصد الكواكب الثابتة. وفي الطب أيضاً ألف الرازي كتابه: (الحاوي في علوم الطب) الذي ترجم إلى اللاتينية في نهاية القرن الثالث عشر، وأعيدت طباعته أكثر من خمس مرات في القرن السادس عشر، ولا يفوتنا أيضاً ذكر «كتاب القانون» لابن سينا الذي استحق عليه لقب جالينوس الإسلام، وعلم الكيمياء الذي أسسه العرب دون الاعتماد على من سبقهم، وأعلامه: جابر بن حيان وذو النون المصري والرازي وابن سينا، وابن حيان وضع بداية أسس العلم التجريبي الحديث حتى إن جوليوس روسكا قال: (نستطيع القول بأن الكيمياء في الغرب اللاتيني، لا تدين بشيء إلى اليونانية، وتدين بكل شيء تقريباً إلى العرب).

إذا أردنا حلّ مشكلة التعارض بين التراث والحداثة ، فهذا يترتب على فهمنا الصحيح للفرق بين الحضارة والثقافة ، فالحضارة ذات طابع عالمي غير مرتبط ببلد معين ، وقومية محددة ، فهي نتاج جهد إنساني جماعي ، شاركت فيه الأمم والشعوب كافة ، وكان الإسهام العربي كما أسلفنا كبيراً جداً ، ففي المنطقة العربية ، تكونت الأرضية العلمية الثقافية الحضارية لانطلاق نهضة اليونان القديمة ثم روما ، وحتى في أثناء هاتين النهضتين ، كانت إسهامات المنطقة العربية غير يسيرة ، وكذلك أثر الحضارة العربية في عصر النهضة الأوروبية الحديثة واضحاً وبشكل جلي ، وتأسيساً على ما سبق ، لا نجد مسوغاً لإقامة حاجز يفصل بين التراث والحداثة ، بل على العكس تماماً يمكننا جمعهما والاستفادة منهما ، فأجدادنا واجهوا ظروفاً محددة في زمن مختلف ، واجتهدوا وأبدعوا في مواجهة ظروفهم ، وأهل الغرب كذلك واجهوا ظروفاً في مكان مختلف واجتهدوا وأبدعوا في مواجهة ظروفهم ، وبالتالي فنحن علينا الاستفادة وبكل إيجابية ودون سلبية من كل التراكم العلمي والثقافي القومي والإنساني ، إذ لا بد من البحث عن أفق يعلو على التناقض بين التراث والمعاصرة ، وكذلك لا بد من البحث عن حركة تستوعب هذا التناقض وتتجاوزه ؛ عن استراتيجية حضارية جديدة ، تضع كلاً من التراث والحداثة في موقعه من التاريخ ومن الحركة المبدعة ، ولكن إذا بقينا في حالة التلقي والاقتباس ومحاولة المزاوجة بين التراث والحداثة ، نكون قد أضعفناها معاً ، وبالتالي خسرنا جوهر التراث وجوهر الحداثة ، ويكون انتسابنا لأجدادنا رسمياً لا أكثر ولا أقل ، ويكون تعظيمنا لتاريخنا وتراثنا ، مجرد تعبير عن قصورنا وعجزنا بالمقارنة مع أسلافنا ، ولكي نحفظ تراث أجدادنا علينا التعامل معه بشكل خلاق ، لا أن نتركه حبيس جدران المتاحف ، بل علينا أن نجعله حياً ونزيد عليه ما نستطيع وفق مرحلة التطور التي نعيشها ونقدمه للأجيال القادمة.

إن موقفنا من التراث ليس أحادي الجانب، بل هو مسألة معقدة ومتشابكة، ذلك أننا نقدس تاريخ الأسلاف، ولا ننظر إليهم بشراً عاديين، عرفوا لحظة استثنائية في تاريخنا، فأصبحوا أبطالاً، دون أن يفقدوا صفتهم الإنسانية التي لا تعصمهم من ارتكاب الأخطاء، والوقوع في زلّات وهنات جلية ذكرها التاريخ، ولكننا نفضّل تجاهلها، ونقدم للأجيال الجديدة تاريخاً مزيفاً، أي تاريخاً لا علاقة له بكل ما هو إنساني وطبيعي، وذلك تحت السطوة الدينية، وليس ذلك من الإسلام في شيء، بل على العكس فالقرآن الكريم دعانا وفي أكثر من ثلاثمئة آية إلى تحكيم العقل، كما تؤكّد الشواهد أنّ النبي (ﷺ) نفسه كان يحصّن نفسه ضد الخطأ باستشارة أصحابه، فهل يعقل ألاّ نقبل أي نقد لأحد الأسلاف التابعين، الذين تفصل بينهم وبين النبي (ﷺ) مئات السنين، وكأننا نعترف أن هؤلاء الأسلاف الذين أوقفنا باب الاجتهاد عندهم، وصلوا إلى الحقيقة المطلقة، أو هم معصومون من أي خطأ، والرسول محمد (ﷺ) لم يوقف باب الاجتهاد، وقد فهم الصحابة ذلك فهماً صحيحاً، فهم لم يقدسوا كل ما كان على عهد النبي، وعرفوا أن بعض التدابير والأسس في عهد الرسول كانت مرهونة بظروفها، ويمكن تغييرها بتغير الظروف، ومثالنا على ذلك ما قام به الفاروق الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب، فهو لم يضف على تراث النبي محمد (ﷺ) بل اجتهد في إيقاف العمل بنصوص قرآنية، فقد نصّ القرآن على إعطاء نصيب من بيت مال المسلمين إلى قبائل عربية غير مسلمة من أجل تحييدها أو اكتساب مساندتها في بداية انتشار الإسلام «المؤلفة قلوبهم» ولكن الخليفة أوقف هذه العملية، لانتفاء السبب الذي وضعت لأجله، وبالمقابل أعفى التغلبيين المسيحيين في بلاد الشام من الجزية، لأنهم كانوا يفاخرون بعروبتهم، فكسبهم إلى جانب الجيوش العربية في فتوحاتهم شرقاً وغرباً، بدلاً من دفعهم إلى اللحاق بأرض الروم، ومن الأمثلة الأخرى تجاوز عمر رضي الله عنه، عقوبة قطع اليد في عام المجاعة باليمن، ونهى عن التحلل من بعض مناسك الحج، وهذا يشير إلى مدى

إدراك الخليفة الراشدي، وصحابة الرسول إلى تاريخية بعض النصوص الدينية ومحدوديتها بظروفها، ولذا قالت «المالكية» إن الإجماع ينسخ القرآن، كما قال فقهاء آخرون: إن القياس ينسخ القرآن، ففي القرآن نفسه تبلغ نسبة الناسخ والمنسوخ من آياته وأحكامه ما يزيد عن ٩٪ وهنا نود القول: إننا لا نستطيع أن ننكر أن كثيراً من الصدأ والطحالب والخرافات والشعوذات علقت بالإسلام عبر الزمن، فأصبح التراث الإسلامي بحراً واسعاً، لا يستطع أي من الباحثين الإحاطة به. إن تحكيم العقل في النظر إلى التراث، نقطة قوة يمكن الاستفادة منها، إذا أحسنا الاختيار، ولكنه في الوقت نفسه، يصبح نقطة ضعف إذا أسأنا الاختيار. وإذا ما ألقينا نظرة اليوم على ما يتعرض له الإسلام من هجمة شرسة من المتطرفين في الغرب، الذين لا يريدون فهم جوهر الإسلام، فهم يتهمونه بالجمود والتطرف، كما يوجد بعض المسلمين الذين يريدون فرض تفسيرهم الخاص للنصوص المقدسة تفسيراً يخدم هذه الهجمة الغربية الظالمة، وبتقديري هم قلة، وما يعيشه قطرنا الحبيب اليوم من حرب كونية، وما يشهده من تنظيمات ما أنزل الله بها من سلطان إنْ هو إلا امتداد لهذه الفئات السابقة وبتنسيق من أعداء العروبة والإسلام، وعلينا من أجل حماية تراثنا أن نتصدى لهذين التيارين في الوقت نفسه.

وبالنتيجة يمكننا القول: إن مهمة الحفاظ على التراث تتطلب منا إعادة قراءة تاريخنا وفق ما أسلفنا، وكلنا يعرف أن كتابة التاريخ تمت في بلاط الأمير والحاكم، ومن الطبيعي أن يكون الفكر في تلك الظروف يدعو إلى الخضوع لولي الأمر، وإيقاف أي تفكير يتناول الواقع أو المستقبل، في ظل إيقاف باب الاجتهاد، وبالتالي تحنيط التراث ووضعه في متحف مقدس، وهذا يرتب علينا كي ننقذ تاريخنا وتراثنا أن نخرجه من المتحف، ومن حالة القداسة التي أضاعت ملامحه الحية الحقيقية.

التراث العربي
العدد المزدوج (١٥٧_١٥٨)/ ربيع ـ صيف/ ٢٠٢٠

مِنْ آراءُ الفرَّاءِ الصوتية في كتابِ الإدغام للسِّيْرافي دراسة تحليلية نقدية

د. سناء أحمد شِهابُ الدِّين *

مُلخَّصُ البَحْثِ:

يرصُدُ البحْثُ إشكاليّةً مُهمَّةً هيَ دراسةُ بعضِ المسائلِ الصَّوْتيَّةِ عندَ الفرَّاءِ، ممَّا ذكرهُ السِّيْرافيُّ في كتابِ الإدغامِ من شَرْحِ كتابِ سيبويه.

وقد أفردَ البحثُ عشرَ مسائلَ أُثبتَ فيها رأيُ الفرَّاءِ الذي ذكرهُ السّيرافيُّ، ووقفَ عندَ حقيقةِ مُخالفته رأيَ جمهورِ النَّحويين، وكشفَ أَخْذَ السيرافيِّ بظاهرِ قولِ الفرَّاءِ، وأثبتَ حقيقةَ موافقتهِ في مسائلَ ظنَّ السيرافيُّ أنَّه خالفهم فيها، وتلا كلَّ مسألةٍ نقدٌ رُجع فيه إلى أقوالِ العلماءِ، لتستويَ المسألةُ بالحُكْم على رأي الفرَّاءِ منْ حيثُ الموافقةُ أو المخالفةُ.

الكلمات المفتاحيّة:

المخَارج، الأصوات، الحروف، التَّقارُب، القَلْب، الإدْغام، الغُنَّة، الإخفاء، الإبدال، الإطباق، التَّخفيف.

* دكتوراه في اللغويات.

المقدّمة:

كان العلماء القدماءُ على قدْرٍ كبيرٍ من الدّقّةِ والعُمق في تناوُلِ الموضوعات اللغويّة، ولم تكن للدراسةِ الصوتيّة أبوابٌ منفردةٌ، فقد جاءت عند الخليلِ في مقدّمة معجمه، وعند سيبويه في باب الإدغام وفي أبوابٍ متفرّقة، وهما السبّاقان لهذه الإشارات الصوتيّة الغنيّة.

أمّا الدراسةُ الصوتيّةُ عند الفرّاء فهي مبسوطةٌ في كتابه (معاني القرآن)، حيثُ جمعَ فيهِ آراءهُ النَّحْويَّة والصَّرفيَّة والصَّوتيَّة، وتأتي أهميَّةُ دراسةِ الأصواتِ عندَ الفرَّاءِ منْ أنَّهُ طبَّقَ كثيراً منَ القوانينِ الصَّوْتيَّة في تخريجِ القراءاتِ القُرآنيَّة مُستعيناً ـ إلى جانبِ القراءاتِ ـ باللّهْجاتِ العربيَّةِ والشّعرِ، وعُرِفَ عنه تعصُّبه على سيبويه مع أنَّه قرأ كتابه وأفادَ منهُ، قال السُّيوطي: «كانَ زائدَ العصبيّة على سيبويه وكتابُه تحتَ رأسهِ»[1].

واعتنى الفرّاءُ بروايةِ اللُّغة ودراسةِ صناعة الإعراب وتفسيرِ القرآنِ وروايةِ أحرفهِ[2] وقد تبعَهُ الكوفيُّونَ أكثرُهم؛ إذْ إنَّ معظمَ آرائهم اللغوية والصَّوتيَّةَ منسوبةٌ إليه، ولهُ مكانةٌ عظيمةٌ عندهم، إذْ رأَوا أنَّهُ «لولا الفرَّاءُ ما كانتِ اللّغةُ؛ لأنَّهُ حصَّلها وضبطها، ولولاهُ لسقطتِ العربيَّةُ؛ لأنَّها كانت تُتنازَعُ، ويدَّعيها كلُّ من أرادَ، ويتكلّمُ الناسُ على مقاديرِ عقولهم وقرائحهم فتذهب»[3].

وقد وقفَ السيرافيُّ على آراءِ الفرّاءِ الصَّوتيّة في بابِ الإدغامِ من شرحِ كتابِ سيبويه وناقشَ هذهِ الآراءَ ونقدها بالحُجَّةِ والدَّليل، ولكنَّ الكثيرَ منها لم يرد في (معاني القرآنِ) ممّا جعلَ أحدَ الباحثين[4] يتّهمهُ بالوقوعِ في الوهمِ، جاعلاً السَّببَ

(١) بغية الوعاة ٢/٣٣٣.

(٢) انظر مدرسة الكوفة ص١٢٣.

(٣) انظر معجم الأدباء ٦/٢٨١٣.

(٤) انظر أوهام السيرافي في نسبة الآراء إلى الفراء ص٩٩.

في ذلكَ يتعلّق بالتّحريفِ والتّصحيفِ أو النّقلِ غير الدّقيق عن الفرّاءِ أو تقويله ما لم يقلْ. ومثلُ هذا لا يليقُ بعالمٍ جليلٍ مثلِ السّيرافي ؛ إذ إنَّ نَقلهُ آراء للفرّاءِ غير مذكورةٍ في كتابهِ (معاني القرآن) لا يقدحُ بهِ ، فلعلَّهُ وقعَ على مصدرٍ لم يصلْ إلينا ، ولكنْ يمكنُ القولُ إنَّ السيرافيّ حملَ بعضَ آراء الفراءِ على غيرِ وجهها المقصودِ ، أو إنهُ أخذَ بظاهرِ قولهِ في بعضِ المسائلِ.

وسيناقشُ هذا البحثُ عشرَ مسائلَ ممّا ذكرهُ السّيرافيُّ في كتابِ الإدغامِ ، هي :

١ ـ رأيُ الفرّاءِ في بعضِ مخارجِ الأصواتِ.

٢ ـ إخفاء النُّون السَّاكنة قبلَ الباءِ.

٣ ـ الميمُ المشدَّدة تؤدّي نوناً.

٤ ـ تبيينُ لام المعرفةِ مع الحروفِ إلّا اللام والنُّون والرَّاء.

٥ ـ علّةُ إبدالِ تاءِ الافتعالِ طاءً.

٦ ـ علّةُ كراهةِ إدغامِ حروفِ الإطباقِ في تاء الافتعال.

٧ ـ توجيه الفرّاء لـ(تخِذَ).

٨ ـ توجيه الفرَّاءِ للتَّغييرِ في (افتعل) ممّا فاؤهُ واو أو ياء.

٩ ـ إجازةُ الفرَّاءِ إدغامَ الراءِ في الراءِ من (شهرُ رَمضان).

١٠ ـ مخالفةُ الفرّاءِ للكسائيِّ في القياس في بابِ (أحَسْتُ).

مشكلةُ البحثِ:

يطرحُ البحثُ إشكاليةَ الآراءِ الصَّوتيّة للفراءِ من حيثُ موافقتهُ آراء جمهورِ النَّحْويين أو مخالفتهُ لهم ، وما أصابَ فيه وما لم يُصِبْ.

ويهدُفُ إلى تبيينِ فَهمِ السيرافيِّ كلامَ الفراءِ ، فهلْ أدركَ السِّيرافيُّ المقصودَ من آراءِ الفراءِ؟ وهل أدركَ المصطلح الصوتيّ عنده؟ وهل خالفَ الفراءُ النحويينَ في مخارجِ الأصواتِ أو غير ذلك من المسائل الصوتيّة؟ وهل كانَ لمخالفتهِ وجهٌ وعلّة؟

منهج البحث وإجراءاته:

يتّبعُ البحثُ المنهجَ الوصفيَّ التَّحليليّ، فيقومُ على عرضِ المسألةِ التي نقلها السيرافيُّ عن الفرَّاءِ وتحليلها، وعرضها على آراءِ العلماءِ، والوقوفِ على الحجج التي أتى بها الفراء، ثم استنباط حقيقة فَهْم السيرافي لما نقلهُ عنهُ.

المسألة الأولى:

رأيُ الفرّاء في بعضِ مخارجِ الأصوات

أولًا ـ الواو والياء:

زعمَ السّيرافي أنَّ الفرّاءَ خالفَ سيبويه في مخرج كلّ من الواو والياء، حينَ جعل مَخرجهُما واحداً؛ وهو الفمُ، وقد أثبتَ نصَّ قولِ الفرّاء: «والياءُ والواو أختان، وإنّما تآختا كلَّ التآخي؛ لأنَّ مخرجهما من حروف الفم، لا يلتقي بهما موضعٌ من الفم كما يلتقي على غيرِه، تجدُ ذلك إذا امتحنتهُ»[1].

وقد تابعُ الرّضيُّ السّيرافيَّ في نسبة المخالفة إلى الفرّاء[2]، ونسب السيرافي هذا الرأي إلى الخليل؛ لأنَّ الخليلَ جعلَ الألفَ والواو والياءَ في الهواء، قال السّيرافي: «وأظنُّ الفرّاءَ أخذَ ما ذكرهُ في الواو والياء والفاء من صاحبِ كتابِ العينِ»[3]، قال الخليلُ: «الألفُ الليّنةُ والواوُ والياء هوائيّةٌ؛ أي أنّها في الهواء»[4] وأثبتَ الدكتور مهدي المخزومي هذه المخالفة مؤكّداً أنّ مصدر رأي الفرّاء هو الخليل[5]، وكذلك جعلَ الدكتور محمد حسين آل ياسين هذه المسألة من المسائل الخلافيَّة بين البصريين والكوفيين[6]

(١) كتاب الإدغام للسيرافي ص٤٥.
(٢) شرح الشافية ٣/٢٤٥.
(٣) شرح الكتاب ٥/٣٩٢.
(٤) كتاب العين ص٥٧.
(٥) مدرسة الكوفة ص١٦٩.
(٦) الدراسات اللغوية عند العرب ص٣٩٥.

النقد:

١ ـ لا يمكن الجزمُ بأنّ الفرّاء نقل عن الخليل، كما زعم السيرافيّ وتابعه الرضيّ؛ إذ هناك من يقول إنّ ليس كلّ ما جاء في كتاب العين من صنعةِ الخليلِ[١] وقد ذكر السيوطي أنّ جميعَ ما وقع في كتاب العين من معاني النحو «إنّما هو على مذهبِ الكوفيين، وبخلافِ مذهبِ البصريّين؛ فمن ذلك ما بُدِئ الكتاب به وبُني عليه من ذكْرِ مخارجِ الحروف في تقديمها وتأخيرها، وهو على خلاف ما ذكره سيبويه عن الخليل في كتابه، وسيبويه حاملُ علمِ الخليلِ وأوثقُ الناسِ في الحكايةِ عنه، ولم يكنْ ليختلفَ قولهُ ولا ليتناقضَ مذهبهُ»[٢]

٢ ـ لا يعني قولُ الفرَّاءِ إنَّ الياءَ والواو أختان أنَّ مخرجهما واحدٌ، وذِكرُهُ الفمَ أمرٌ يجري على الاتّساع لا على التّحديد، فمنطقةُ الفم منطقةٌ واسعةٌ، وقد يعني الياءَ والواوَ المديَّتين اللتين لا تقعان في مدرجِ الحلقِ بل يتّسعُ الهواءُ عند النُّطقِ بهما، ويُسْتبعدُ أنّهُ قصدَ غيرَ المديَّتين، والدليلُ على ذلكَ دقّتُهُ في التّفريقِ بينَ الحركاتِ القصيرةِ؛ إذْ جعلَ حالَ النُّطقِ مع الضمَّةِ يختلفُ عن حالِ النُّطقِ مع الكسرةِ يختلف عن حال النُّطقِ مع الفتحة، قال الفرّاءُ: «فإنّما يُستثقلُ الضمُّ والكسرُ؛ لأنَّ لمخرجيهما مؤونةً على اللسانِ والشّفتين تنضمُّ الرَّفْعة بهما فيثقلُ الضمّة، ويُمال أحد الشّدقين إلى الكسرةِ فترى ذلك ثقيلاً، والفتحة تخرجُ من خَرْق الفمِ بلا كُلفة»[٣]

فإذا أدركَ الفرّاءُ هذا الاختلافَ بين الحركات الثلاث فهل يمكنُ أنْ يُخطئ في جعْلِ مخرجِ الواو والياء واحداً؟

(١) ذكر ابن جنّي في الخصائص ٢٨٨/٣ أنّ الخليل «أومأ إلى عملِ هذا الكتاب إيماءً ولم يلهِ بنفسهِ ولا قررهُ ولا حرَّره».
(٢) المزهر ٥٢/١.
(٣) معاني القرآن ١٣/٢.

ثانياً ـ الفاء والباء والميم:

ذكر السيرافيُّ أنَّ الفرّاء خالف سيبويه كذلكَ بأنْ جعلَ الفاء والباءَ والميم من الشَّفتين[1] ونقل عن الفرَّاء قولَهُ: «وأبعدُ الحروفِ من الحاء وأخواتها الباءُ والميم والفاء؛ وذلك أنَّ الفاء وأختيها من الشفتين مخارجهنّ، فهي الغايةُ في البُعد من الحاء وأخواتها»[2].

النقد:

١ ـ لم يقصدِ الفرَّاءُ تحديدَ مخرجِ هذه الحروف بدقّة؛ لأنّ سياقَ الكلامِ على بيانِ الأصواتِ المتباعدةِ؛ لذلكَ جمع الفاءَ وأخواتها في زمرة وهي من الشفتين، كما لم يعنِ بقوله الحاء وأخواتها أنْ يجعلَ حيِّزَ هذه الأصوات واحداً في الحلق، فهو لم يقصد أنْ يجعلَ الفاء وأختيها في حيِّز واحد من الشَّفتين، إلّا أنَّ الشَّفتين لهما دورٌ رئيسيٌّ في نُطق الأصوات الثلاثةِ.

٢ ـ قد يكونُ مقصدُ الفرَّاءِ عمومَ المخرج؛ إذْ قسَّم القدماءُ المخارجَ إلى ثلاثةِ مخارجَ رئيسيّةٍ، قال مكيّ: «اعلمْ أنَّ المخارجَ على الاختصار ثلاثةٌ: الفمُ والحلقُ والشفتان»[3]

٣ ـ إدراكُ الفرَّاء الفرقَ الدَّقيقَ بين مخرجيْ الباء والميم يدفعُ قولَ السيرافي أنّهُ قصدَ ضمَّ الفاء معهما في مخرجٍ واحدٍ، فقولُه: «والعربُ تقولُ: ليس هذا بضربةِ لازب ولازم، يبدلونَ الباء ميماً لتقاربِ المخرجِ»[4] دليلٌ على إدراكهِ الفروقَ الدّقيقةَ بين المخارجِ؛ لذا استعملَ عبارةَ (تقارُبِ المخرجِ) ولم يقُلْ من مخرجٍ

(١) انظر كتاب الإدغام ص٤٥، وانظر شرح الشافية للرضي ٣/ ٢٥٤، والدراسات اللغوية عند العرب ص٣٩٢، ومدرسة الكوفة ص١٧٠.
(٢) كتاب الإدغام ص٤٥.
(٣) الكشف ١/ ١٣٩، وانظر التمهيد ص١٠٥.
(٤) معاني القرآن ٢/ ٣٨٤.

واحد، مع أنَّ علماء التجويد لم يفرّقوا هذا الفرقَ الدَّقيق، قال مكيّ: «وأمّا حروفُ الشَّفتين فأربعةٌ: الفاءُ منفردةٌ، ثمّ الباء والميم والواو أخواتٌ»[١]

المسألة الثانية:

إخفاءُ النُّون السَّاكنة قبلَ الباء

نقلَ السّيرافي عن الفرّاء قولهُ: «العَنْبَر، وكلُّ نونٍ ساكنة قبلَ الباء مُخْفًى، أُخفيَتْ النّون قبل الباءِ»[٢] ويرى السيرافي رأيَ سيبويه؛ أيْ أنّها تُقلبُ ميماً. قال سيبويه: «وتُقلبُ النّونُ مع الباء ميماً؛ لأنّها من موضعٍ تعتلُّ فيه النّونُ، فأرادوا أنْ تُدغمَ هنا إذْ كانت الباءُ من موضعِ الميم»[٣] واحتجَّ المبرّدُ لذلكَ بقولهِ: «فلأنَّ الكلامَ لا يقعُ في شيءٍ منه ميم ساكنةٌ قبل الباء، فأمنوا الالتباس وقلبوها ميماً، لشبهها الميمَ في الغُنّة، ليكونَ العملُ من وجهٍ واحد في تقريب الحرف إلى الباء»[٤]

النقد:

لا شكَّ أنَّ كلامَ سيبويه هو الصحيح وتدعمه قوّةُ الحُجّة التي ذكرها المبرّد، ولكنْ لا يمكنُ الجَزمُ بفَهْمِ السّيرافي كلامَ الفرّاء، فقولُ الفرّاء «وكلّ نونٍ ساكنةٍ قبلَ الباءِ مُخفًى» سمّاهُ إخفاءً ناظراً إلى المآلِ، وهو اختلاف عبارةٍ فحسبُ؛ لأنَّ النّون تنقلبُ ميماً فتُخفى الميمُ الساكنةُ قبلَ الباء. ويؤيّد هذا ما نقلهُ ابنُ الباذش عن أبيهِ، قال: «قال لي أبي ـ رضي الله عنه ـ: زعمَ الفرَّاءُ أنّ النّون عند الباء مُخفاةٌ، كما تُخفى عند غيرها من حروف الفم، وتأويلُ قولهِ أنّه سمَّى البدلَ إخفاءً، وقد أخذَ بظاهرِ عبارته قومٌ منَ القُرَّاء المُنتحلين في الإعراب مذهبَ

(١) الكشف ١/١٣٩، وانظر المُوضح ص٧٩، والتمهيد ص١٠٦.

(٢) كتاب الإدغام ص٣٤٢.

(٣) الكتاب ٤/٤٥٣.

(٤) المقتضب ١/٣٥٣، ٣٥٤، وانظر الكشف ١/١٦٣، والموضح ص١٤٤.

الكوفيين، وتبعهم قومٌ متأخّرون خلطوا بينَ مذهبِ سيبويه وعبارة القرّاء من القلبِ والإخفاءِ فغلطوا»[(١)]

وكذلك ما قال الرّضي مفسِّراً هذا الإخفاء تفسيراً صوتيّاً دقيقاً موضِّحاً معنى الإخفاء الذي قصدهُ الفرّاء، قال الرضيُّ: «وإنْ لم يكنْ هناكَ قربٌ لا في المخرج ولا في الصّفة أخفى النّونَ بقلّةِ الاعتماد، وذلك بأنْ يقتصرَ على أحد مخرجيه، ولا يمكن أنْ يكونَ ذلكَ إلّا الخيشوم، وذلك لأنّ الاعتمادَ فيها على مخرجها من الفمِ يستلزمُ الاعتمادَ على الخيشوم بخلافِ العكسِ، فيقتصرُ على مخرج الخيشومِ فيحصل النونُ الخَفيَّة، ثمَّ بعد ذلكَ إنْ تنافرتْ هي والحرفُ الذي يجيءُ بعدها وهي الباءُ فقط، كما في (عَنْبَر) قُلبتْ تلكَ النونُ وذلكَ الحرف وهي الميم»[(٢)].

والخلاصةُ أنَّ السيرافيّ فهمَ من عبارةِ الفرّاء مُخالفته سيبويه، والنصوص المنقولة ـ ولا سيّما نصُّ ابن الباذش ـ تثبتُ أنّهُ لم يخالفْهُ، وأنّهُ سمّى البدلَ إخفاءً، وإنّما أخذَ السيرافيّ بظاهرِ القولِ ففهمَ منه المخالفةَ.

المسألةُ الثالثةُ:

الميمُ المشدَّدةُ تؤدّى نوناً

نقلَ السّيرافيُّ عن الفرّاءِ قولَهُ: «كلُّ حرفٍ إذا شُدِّدَ أدّى مثلَهُ إلّا الميم فإنّها إذا شُدّدتْ أدَّتْ نوناً؛ فلذلك أُدغمتْ في الميم ولم تُدغم[(٣)] في أختها؛ يعني الباء، وإنّما امتنعت الباء أنْ تؤدّي ما أدَّت الميم أنّ الشفتين تنضمّان بالباء انضمامَ الأخرسِ لا صوتَ لهُ، وضعُفَ الانضمامُ بالميمِ فأدّت النون من الأنفِ»[(٤)]

---

(١) الإقناع في القراءات السبع ٢٥٨/١، وانظر جهد المقل ص٢٠١.

(٢) شرح الشافية ٢٧٢/٣.

(٣) ظنَّ الدكتور صبيح التميميّ أنَّ ضميرَ الفعل (تُدغَم) عائدٌ على الميم، والصحيح أنّه عائدٌ على النون، انظر ما ذكره الكوفيون من الإدغام ص٦٩، الحاشية رقم٨٩.

(٤) كتاب الإدغام ص٣٤٣.

وقد ردَّ السيرافيُّ كلام الفرّاء متنبّهاً إلى أمورٍ:

أوّلُها: التجريبُ الصوتيّ؛ فامتحانُ نطقِ الميم المشدَّدة لا يؤدّي إلا ميماً وقد جرَّب ذلك بنفسهِ.

ثانيها: تنبُّهُهُ إلى توهُّم الفرّاء؛ فلمّا كان للميم صوتٌ من الخيشوم توهَّم الفرّاء أنّ ذلكَ الصوتَ هو النّونُ، وقد دفعَ السيرافيّ ذلكَ بالدليلِ، فاشتراكُ حرفين في شيءٍ يختصان به لا يعني أنَّ النطقَ نفسهُ، واشتراك الميم والنّون في صوتِ الخيشوم كاشتراكِ حروفِ الصّفيرِ وحروف الإطباق وحروف الاستعلاء في هذه الصّفات[١].

النقد:

١ ـ يُفهم منْ كلام الفرّاء أنّ انضمام الشّفتين مع الميمِ ضعيفٌ فكانَ سبباً لخروجِ الهواءِ منَ الأنفِ، وليس هذا بصحيحٍ ألبتَّةَ؛ لأنَّ التجربةَ تؤكّدُ أنّ انضمامَ الشفتين عند النطقِ بالميمِ تامٌّ، يغلقُ تجويفَ الفمِ، وسببُ خروج الهواء من الأنف أنَّ الصّمامَ اللّهويَّ ـ البلعوميّ لم يعزلِ الهواءَ الموجودَ في تجويف الفمِ عن الهواء المنطلق من الأنف[٢].

٢ ـ قولُ السّيرافيّ: «أظُنُّهُ توهَّم[٣] أنّ ذلك الصوت هو النون» غيرُ دقيقٍ، فلا يُظنُّ أنّ الفرّاءَ توهَّم هذا التوهُّمَ، والأرجحُ أنّهُ يسمّي الغُنَّةَ نوناً، والدليلُ قولُه: «فأدَّتْ النون من الأنف» ولسيبويه والمبرّد كلامٌ على سماعِ الميم كالنون، قال سيبويه: «وتُدغمُ النّون مع الميم لأنَّ صوتهما واحدٌ وهما مجهوران قد خالفا سائرَ الحروف التي في الصوت، حتّى إنّك تسمعُ النونَ كالميمِ، والميمَ كالنونِ

(١) أي الصفات العامة وهي الصفير والإطباق والاستعلاء، مع الحفاظ على الفروق الدقيقة بين نطق صوتٍ وآخر، والتباين في صفات أخرى.
(٢) انظر دراسة السمع والكلام ص١٢٨، ١٢٩.
(٣) أي الفرّاء.

حتّى تتبيّن»[1] وقال المبرّد: «والميمُ ترجعُ إلى الخياشيمِ بما فيها من الغُنَّة؛ فلذلكَ تسمعها كالنّون»[2] وهذا يعني أنّ التقارُب الصوتيّ بين الميم والنون تقارُبٌ قد يؤدّي أنْ يحُلَّ أحدُ الصوتين محلَّ الآخر؛ فالصوتان يشتركان في الجهر والغُنَّة والبيْنيَّة[3]، هذا على المستوى المفرد للصوت، والأمرُ نفسُه على المستوى التركيبي؛ فإنَّ كلا الحرفين يجتمعان في أحكامِ الإظهارِ والإقلابِ والإدغامِ في أصوات الحلقِ والفمِ والشفتين عند الميم والنون الساكنتين.

وخلاصةُ الأمرِ أنّ السيرافيّ فسّر كلامَ الفرّاءِ على غيرِ الوجهِ المقصودِ.

المسألة الرابعة:

تبيين لام المعرفة مع الحروفِ إلّا اللام والنون والراء

أصلُ المسألةِ للكسائي نقلها عنه الفراءُ على حدّ زعْم السيرافيّ، قال الفرّاء: «حكى الكسائيُّ أنّه سمعَ العربَ تُبيّنُ اللامَ؛ يعني لامَ المعرفةِ، عند كلّ الحروفِ إلّا عند اللام مثلها أو الراء أو النون، قال: يقولُ بعضُهمْ الصامت، ولم أسمعها من العربِ، وكان صدوقاً[4] في روايته»[5].

ما أجمع عليه القدماء إدغام لام المعرفة في ثلاثةَ عشَرَ حرفاً لا يجوز فيها معهنّ إلا الإدغامُ، وعلّل سيبويه لزومَ إدغام لامِ المعرفة في هذه الحروفِ باجتماعِ علّتين تستدعيان التخفيفَ: قربِ اللام من هذه الحروف، وكثرةِ لام المعرفة في الكلام وكثرةِ ملاقاتها الحروفَ الثلاثةَ عشرَ، فالأولى مسوّغة للإدغام،

(١) الكتاب ٤/٤٥٢.

(٢) المقتضب ١/٣٣٠، وانظر شرح المفصل لابن يعيش ١٠/٢٤١.

(٣) أي بين الشدّة والرّخاوة، وهو مصطلح مستنبطٌ من وصفِ سيبويه، انظر الكتاب ٤/٤٣٥.

(٤) هذه من شهادةِ الفرّاءِ في الكسائيّ، قال في معاني القرآن ٣/١٠٧: «وحدّثني الكسائي وكان ـ والله ـ ما علمتهُ إلّا صدوقاً».

(٥) كتاب الإدغام ص٣٤٥.

والثانية موجبة له[١] وزادَ المبرّدُ علّةً ثانية للوجوب وهي أنَّ سكونَ لامِ المعرفة لازمٌ[٢]، وزاد مكّيٌّ مسوِّغاً للإدغامِ حيثُ قال: «مع أنّ أكثرَ هذه الحروفِ أقوى منَ اللامِ، ليس منها ما ينقصُ قوَّة اللام إلّا التاء، فكانَ إدغامها فيهنَّ قوةً لها فأدغمت لذلك»[٣].

النقد:

لم أقفْ على قولِ الكسائيّ[٤] الذي نقله الفراء ووافقه عليه، وما جاء في معاني القرآن موافقٌ لقول النحويين وعلماء التجويد، وقد علّلَ الفرّاءُ وجوبَ إدغامِ لام المعرفةِ بعلّة واحدة وهي أنَّ (أل) متّصلةٌ بالكلمةِ كالجزءِ منها فصارت مع ما بعدها كالمتقاربيْن في كلمةٍ واحدة[٥]

والخلاصةُ أنَّ الفراءَ لم يخالف العلماءَ في إدغامِ لام المعرفة في الأحرف التي ذكروها فيما وقفتُ عليه من آرائه.

المسألةُ الخامسة:

علّةُ إبدالِ تاء الافتعال طاءً

أثبتَ السيرافيُّ أنَّ الفرّاء رأى أنَّ هذا الإبدالَ حدث نتيجةَ كراهةِ إدغام حرفٍ مصوّت (رِخْو) في حرفٍ أخرس (شديد) فجاؤوا بالطاء لمناسبتها الحرفين معاً؛ أي التاء والصاد.

(١) الكتاب ٤/٤٥٧.
(٢) المقتضب ١/٣٤٨، ٣٤٩.
(٣) الكشف ١/١٤١.
(٤) إلا ما أثبته محققُ كتاب الإدغامِ من شرح كتاب سيبويه ص٢١٢، الحاشية رقم٤، أنّه وجده في التذييل والتكميل ٦/٢٣٧.
(٥) معاني القرآن ٢/٣٥٣، ٣٥٤.

ونصُّ الفرّاء الذي نقلهُ السيرافيُّ هو أنَّ «الفراءَ ذكر أنّ تاء (افتعل) إذا كان فاء الفعل من حروف الإطباق، إنّما قُلبتْ طاءً لأنّ التاء حرفٌ أخرسُ لا يخرج له صوتٌ من مخرجه، والضاد والصاد لهما صوتٌ، إذا بلَوْتَ ذلك وجدتهُ، فكرهوا إدغامَ مُصوِّتٍ في حرفٍ أخرسَ، فلمّا فاتهم الإدغامُ وجدوا الطاءَ معتدلةً في المخرجِ بين التاءِ والصادِ والضادِ لتكونَ غيرَ ذاهبةٍ بواحدٍ منَ الحرفين»(١).

النقد:

١ ـ الفراءُ في تعليلهِ لم يعتدَّ بصفةِ الإطباقِ أو الانفتاحِ التي ذكرها العلماءُ وعدّوها علّةً لهذا الإبدالِ. بل علّلَ تركَ الإدغامِ في التاء بكراهيةِ إدغامِ مصوِّت (رِخو) في أخرسَ (شديد) وعلّل الإبدالَ بطلبِ الاعتدال. والنصوصُ تثبتُ ما نقلهُ السيرافيُّ عن الفرّاءِ.

أمّا تعليلُه تركَ إدغامِ التاء فيما قبلَه بكراهية أنْ تذهبَ التاءُ فواضحٌ في قولهِ: «فأمّا الذين يقولون: يدَّخرُ ويدَّكر ومُدَّكر، فإنّهم وجدوا التاء إذا سكنت واستقبلتها ذالٌ دخلتْ التاء في الذال فصارتْ ذالاً، فكرهوا أنْ تصيرَ التاءُ ذالاً فلا يُعرفُ الافتعالُ من ذلكَ، فنظروا إلى حرفٍ يكونُ عَدْلاً بينهما في المقاربة، فجعلوهُ مكانَ التاء ومكان الذال»(٢).

وقد نقد النحاسُ الفرّاءَ بأنَّ الأصلَ في بابِ الإدغامِ أن يُدغم الأولُ في التاء فكيفَ تذهبُ التاءُ؟ قال أبو جعفر: «هذا القولُ غلطٌ بيِّنٌ؛ لأنّهم لو أدغموا على ما قالَ لوجبَ أنْ يدغموا الذالَ في التاءِ، وكذا بابُ الإدغامِ؛ أنْ يُدغم الأول في الثاني فكيف تذهب التاءُ؟ والصوابُ في هذا مذهبُ الخليل وسيبويه؛ أنَّ الذال حرفٌ مجهورٌ يمنعُ النفسَ أنْ يجريَ، والتاءُ حرفٌ مهموسٌ يجري معهُ

(١) كتاب الإدغام ص٣٣٧، ٣٣٨.
(٢) معاني القرآن ٢١٥/١.

النَفَسُ فأبدلوا من مخرج التاء حرفاً مجهوراً أشبهَ الذالَ في جهرها، فصارَ: تذدخرون، ثمّ أُدغمتْ الذالُ في الدالِ فصار: تدَّخِرون..»(١).

والحقُّ أنَّ هذا النقدَ لا يُلزِمُ الفرّاءَ؛ لأنهم خالفوا هذا الأصلَ في باب (افتعل) حين قالوا: ادَّكَر واظَّلَمَ، والذي يُلزمهُ أنّ ذهابَ التاءِ بالإدغامِ لا يُجهلُ به الافتعال؛ لأنّ الصيغةَ هنا قرينةٌ، فيُرَى أنّهم استثنوه وأبوابَ التفاعُلِ والتفعُّلِ والانفعال، فأجازوا فيهنّ إدغام المتقاربين في كلمةٍ واحدة لّما أمنوا اللَّبْسَ بقرينة الصيغة.

٢ ـ ردُّ السيرافيّ على الفرّاء مبنيٌّ على أنَّ الخَرس (الشِّدة) سببُ تغييرِ التاء عند الفرّاء، والظاهرُ من كلامه أنَّ الخَرَس سببُ كراهيّةِ إدغام حروفِ الإطباقِ المصوّتة (الرِّخْوة) في التّاء، وأنَّ سبب تغييرِ التاءِ مسكوتٌ عنهُ نصّاً ومُستدلٌّ عليه بمفهومِ قولِهِ: «فلمّا فاتهم الإدغامُ وجدوا الطاءَ مُعتدلةً في المخرج بين التاء والصاد والضاد، لتكون غيرَ ذاهبةٍ بواحدٍ من الحرفين» إذْ يُفهمُ منهُ أنّ سبب تغيير التاء ثقَلُ اجتماعها هي والصاد والضاد والظاء؛ لأنها تخالفهنّ في المخرج والصفة، فهي صوتٌ أخرس وهنّ مصوّتات، وهي صوتٌ منفتحٌ وهنّ مطبقات، فطلبوا التخفيف فلم يمكنهم بالإدغامِ لما قالهُ، فأبدلوا التاء طاءً؛ لأنّ الطاء صوتٌ وسطٌ بينها وبينهنّ، يوافقها في المخرج والخرَسِ، ويوافقهنّ في الإطباق.

والنتيجة أنّ سببَ التّغيير عنده طلبُ التّخفيف، وسبب تركِ الإدغامِ في التاء كراهيةُ إدغام مُصوّت في أخرس، وسبب إبدال التاء طاءً طلبُ الاعتدال. وهذا لا يخالفُ ما ذكره العلماءُ، ومنه قولُ سيبويه: «ليستعملوا ألسنتهم في ضربٍ واحدٍ من الحروف»(٢)، وقولُ الزّجّاجِ: «فأبدلوا الطاء من التاء ليسهلَ النطقُ بما

(١) إعراب القرآن ١/٣٧٩، ٣٨٠.
(٢) الكتاب ٤/٤٦٧و ٤٧٨.

بعد الصاد»[1] وقول ابن جنّي: «إذا قلتَ في (اصتبرَ): (اصطبر) فأنت قرّبت التاء من الصاد بأنْ قلبتها إلى أختها في الإطباقِ والاستعلاءِ، والطاءُ مع ذلك من جملة مخرجِ التاء»[2].

المسألةُ السادسة:

علّة كراهة إدغامِ حروف الإطباقِ في تاء الافتعالِ

قال السيرافيُّ: «ذكر الفرّاءُ أنّ العربَ كرهوا إدغامَ الطاءِ والظاء في تاء (افتعل) كراهةَ أنْ يلتبسَ بافتعلَ من الوزن وبابهِ، نحو: اتّزن واتّعد.. قال أبو سعيد: جملة هذا الكلامِ أنّ الفرّاءَ زعم أنّ الطاء والظاءَ لم تدغما في تاء (افتعل) إذا قيل: اطّلعَ واظّلم، وأصله: اطتلع واظتلم، ولم يقل: اتّلع واتّلم لئلّا يلتبسَ اتّلع واتّلم باتّزن واتّعد، وهو افتعل..»[3] وقد نقل ابن يعيش تعليل الفرّاء آخذاً به[4].

النقد:

١ ـ ثبتَ عند سيبويه والجمهور أنَّ قلبَ التاءِ طاءً من أجل التقريبِ (المماثلة الجزئية) وقلب الطاء صاداً من أجل الإدغام (المماثلة الكاملة) والإدغام تقدميّ[5].

٢ ـ لم يذكر الفرّاء ـ كما نقده السيرافيّ ـ لمَ صارَ باب (اتّزن واتّأسَ) أَوْلى بالتاء من باب (اطّلع واظّلمَ) إذ (افتعل) من (وعد) في لغة الجمهور تقلبُ الواو ـ وهي فاء الفعل ـ فيه تاءً فتدغم في تاء الافتعال؛ لأنّهم لو لم يفعلوا ذلك

(١) معاني القرآن وإعرابه ١/٣٢٨.

(٢) الخصائص ٢/٢٢٩.

(٣) كتاب الإدغام ص٣٤٦.

(٤) شرح المفصل ١٠/٢٩٥.

(٥) الكتاب ٤/٤٦٧، وانظر الأصول ٣/٢٧١، ٢٧٢، وإعراب القرآن للنحاس ١/٢٧٩.

لتغيّرت، فكانوا يقولون في الماضي: ايْتعد، وفيما لم يسمَّ فاعله: اُوتعِد، وفي المستقبل: ياتعدُ[١]، فاختاروا التاء مكان الواو لمشاكلة تاء الافتعال؛ ولأنّ التاءَ قد تُبدل من الواو في قولهم: تُجاه وتُخمة[٢]

قول الفرّاء: «قالوا: ما اتّركَ جُهداً وهو يشاكل الافتعال منْ وزنت» يمكنُ الردُّ عليه: لمَ كان طلبُ الفرقِ بين اطّلع واتّرك؟ ولو جُعل مكانه (اتّزنَ) لكان أوْلى، أيْ لمَ لمْ يفرّقوا بين اتّزن واتّرك؟

المسألةُ السابعةُ:

توجيه (تَخِذَ)

نقلَ السيرافيُّ عن الفرّاءِ أنّهُ جعلَ أصلَ (اتّخذ) من الأخذِ، قال: «وكثُر بها تاءُ الافتعالِ فصارت بمنزلةِ (اتّقيتُ) حتّى توهّموا بالتاء أنّها أصلٌ ووجدوا الهمزَ مقارباً للواو، فاحتملوا ذلك وقوّاهمْ عليه قولُهم: (خُذْ) بحذف الهمز فضارعت (زِنْ) وجنسها»[٣].

النقد:

قولهُ: «ووجدوا الهمزَ مُقارباً للواو..» لا يثبتُ فلا مقاربةَ صوتية بين الهمزة والواو إلّا إذا كان مقصودهُ أنّهما يُبدل أحدُهما من الآخر.

وقد ردّ العلماءُ قول الفرّاء

ومن ذلك قولُ أبي عليٍّ: «وكلُّ هذه الوجوهِ لا خفاءَ في فسادها على أنّ (تخذْتَ): فعِلْتَ، و(أخذْتُ): فعلْتُ، وإبدال الحرفِ من الكلمةِ لا يوجبُ تغيُّر بنائها وإزالتها عمّا كانت عليه قبلَ البدلِ، لكنْ ينبغي أنْ يُحافظَ على البناء

(١) على لغة من يقول في: يَوْجل: ياجَلُ.

(٢) شرح الكتاب للسيرافي ٥/٢٢٤، وانظر الأصول ٣/٢٦٩، وسر الصناعة ١/١٤٧، ١٤٨.

(٣) كتاب الإدغام ص٣٥٠.

الأوّلِ لكونِ ذلكَ أدلَّ على أنهُ قد أُبدلَ منهُ شيءٌ، ولا يُظنُّ أنّهُ بناءٌ آخرُ وصياغةٌ أخرى، فـ (تخِذْت): فعلْتُ، و(أخذْتُ): فعلْتُ»[١]، وقال أبو عليٍّ أيضاً: «ومنْ زعم أنّ (تَخذْتُ) أصلُه مِنْ (أخذتُ) لم يكن هذا القولُ بمستقيمٍ ولا قريبٍ منهُ، ولو قلتَ ذلك عليهِ لم يجد فَصْلاً، ألا ترى أنّ الهمزةَ لم تُبدل من التاءِ ولا التاء أُبدلت منها؟[٢]» وقد قاسَ أبو عليٍّ على كلام العربِ فوجد أنّ ما ذكره الفراءُ «لا يجوز في قياس قولِ أصحابنا»[٣].

إذنْ لا يمكنُ التّسليمُ بما ذهبَ إليه الفرّاءُ؛ إذْ تُبنى القواعدُ أوّلاً على ما ورد في اللغة وقد نقل لنا اللغويون (تخذ) أصلاً في المعاجم وعليه شواهد منها:

وقدْ تخِذَتْ رجلي إلى جَنْبِ غرْزِها نسيفاً كأُفحوصِ القطاةِ المطرَّقِ[٤]

ويعضدهُ أنّ أبا زيدٍ حكى قولهم: تَجِهنا[٥]

والخلاصةُ أنَّ ما قالهُ أبو عليٍّ من أنَّ (تخذْتُ): فَعِلْتُ؛ أي أصلُها (تخِذَ) هو القولُ الصحيح الذي ينبغي إليهِ المصير، وهي لغةٌ حكاها أبو زيدٍ، وثبتت في معاجم اللّغة في مادّة (تخذ).

وقد اعترضَ السيرافيُّ على الفرّاءِ في تمثيلهِ بـ (زِنْ) في الحذفِ والنقصانِ وضعَّفهُ، والسببُ أنّهم يقولون: كُلْ ومُرْ بالنقصان، ولا يقولونَ: اتَّمَر واتَّكلَ، ويريدُ السيرافيّ من ذلك أنَّ العلّةَ وُجدتْ ولم يوجد الحُكْم وهذا قادحٌ فيها لعدمِ الاطّراد. والحقُّ أنّ قولهُ لا يُلْزِم الفرّاءَ؛ لأنّ الفرّاءَ ذكرَ الشّبهَ بـ (زِنْ) مقوّياً فحسبُ، وذكر قبلهُ الكثرةَ والتوهُّم.

(١) الإغفال ٢/٣٩٥.

(٢) الحجة للقراء السبعة ٢/٧١.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) انظر نوادر أبي مسحل ١/٣١٨، والاستدراك على أبي عليّ ص٩١، والمجمل لابن فارس ص١٤٦، ومقاييس اللغة ١/٣٤٢.

(٥) نوادر أبي زيد ص١٥١.

وكذلكَ فنّدَ السيرافيّ حجّةَ الفرّاء عندما علّلَ تركَ إدغامِ حروف الإطباقِ والدال والذال والزاي في تاءِ الافتعال بالفرقِ بينها وبينَ باب (اتّزنَ)؛ لأنّ هذه العلةَ قد زالتْ في (طاع) ونحوهِ ممّا عينُه حرفُ علّةٍ؛ لحصول الفرقِ بشيءٍ آخرَ، ولم يُدغموا أيضاً فعُدِمتْ العلّةُ ووُجِد الحكمُ وهذا قادحٌ في العلّة.

المسألةُ الثامنة:

توجيهُ الفرّاء للتّغيير في (افتعل) ممّا فاؤهُ واو أو ياء

نقلَ السيرافيُّ عن الفرّاءِ أنّهُ قال: «وإنّما قالوا: اتّصلتُ واتّزنتُ، فخلفوا الواو بالتاء وهي بعيدةٌ، أنَّهمْ وجدوا الواوَ تسقطُ في: يزِنُ وتَزِنُ، وتسقطُ في: زِنة، فأحبّوا أنْ يبنوا الفعلَ على النّقصِ، فلمّا جاءتْ تاءُ الافتعالِ وتلزمها الحركةُ، فلم يجدوا بُدّاً من حرفٍ يسكنُ قبلها، ليخرجَ وزن (افْتَعلْت) صحيحاً، ومن شأنهم سقوط الواو = زادوا على التاء تاءً ساكنةً كما قالوا: منّي وعنّي..»[1].

وقال الفرّاءُ: «وأمّا الذينَ خلطُوا فبدّلوا مرّة بالألف في (ياتَسِعُ) ومرة (ييْتسع)[2] فإنّهمْ قالوا في التاءِ والألف والنون بالكسر، فلمّا لمْ يكسروا الياءَ جعلوا الواوَ تابعةً لفتحةِ الياءِ مِنْ (يفعَل)»[3].

ما ذكرهُ الفرّاءُ توجُّهٌ لقولِ مَنْ قال (ياتسِعُ)، كأنهُ يرى أنّ هؤلاءِ من لغتهم كسرُ حروفِ المضارعة، فلمّا لم يمكنهم، وهمْ قد عزموا على التغيير، أتْبعوا الواوَ فتحة الياء فقلبوها ألفاً.

---

(١) كتاب الإدغام ص٣٥٨.

(٢) يُفهمُ من قوله (خلطوا) أنّ (ياتسِعُ) و(يِيْتسعُ) مستعملان في بنية لغوية واحدة.

(٣) كتاب الإدغام ص٣٥٩.

النقد:

في المسألة أمورٌ يُوقف عليها:

١ ـ توجيهُ الفرّاء يدلّ دلالةَ المنطوقِ على أنّ (ياتَسِعُ) مُقيّدٌ بكونِ حرف المضارعةِ ياء، وظاهر كلام سيبويه والمبرّد وابن جنّي الإطلاق[1].

ولمّا تكلّمَ سيبويه على (ياجَلُ)، وهي عندَهم مثلُ (ياتسِعُ) قيّدَ بكونِ حرف المضارعةِ ياءً[2] وهذا يقتضي القيدَ المفهومَ من توجيهِ الفرّاء.

٢ ـ يُفهمُ من كلامِ الفرّاءِ أنّهم يقلبون الواو ياءً مع حروفِ المضارعةِ ليس الياء، إتباعاً لكسرتهنّ، فيقولون: اِيْتسعُ، وتِيْتسعُ، ونِيْتسعُ.

٣ ـ يرى بعضُ المحدثين أنّ المسألةَ لا إبدالَ فيها ولا إتباعَ وإنّما فيها حذفٌ وإشباعٌ، حُذِفتْ الواوُ وأُشبعت الحركةُ قبلها[3]

٤ ـ ردّ السيرافيّ على الفرّاء بأنّ منْ يقول: ياتَزِنُ وياتَسِعُ هو في غير (افتعلَ): يزِنُ وتزِنُ وزِنَة، فينقصون الواو ولم يحملْهمْ النقصُ في غيرِ (افتعل) على النّقصِ في (افتعل)[4].

٥ ـ المُلاحظُ أنّ الواوَ تُبدلُ منها التّاءُ في نحوِ: تُراث وتُجاه..[5] وغيرِ ذلك، وليس بينهما مناسبةٌ ولا مجاورةٌ توجبُ ذلك أكثر منْ إبدالِ الواوِ تاءً في (افتعل) الذي هو: اتّزن واتّعد واتّجه، وما أشبه ذلك.

٦ ـ أمّا احتجاجُ الفرّاء بأنّهم يقولون (الّذي) فيزيدون لاماً، وعليه قاسَ أنّهم حذفوا الواوَ من اتّزنَ وزادوا تاءً، فإنّ البصريين قالوا: (الّذي) أصلها: (لَذي) دخلتْ عليها الألفُ واللام[6]

(١) الكتاب ٤/٣٣٤ ـ ٣٣٩، والمقتضب ١/٢٢٨، والمنصف ١/٢٢٨، وسرّ الصناعة ١/١٤٨.

(٢) الكتاب ٤/١١١، ١١٢.

(٣) انظر أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة ص٤٢١، ٤٢٢.

(٤) شرح كتاب سيبويه ٥/٤٧٠.

(٥) انظر الكتاب ٤/٣٣٢، وشرح الكتاب للسيرافي ٥/٤٧٠، وسرّ الصناعة ١/١٤٥.

(٦) انظر الكتاب ٣/٢٨١، والإنصاف ٢/٦٦٩.

وتمثيلُ الفرّاءِ أيضاً بزيادةِ النّون ــ برأيه ــ في (منّي) و(عنّي) يدفعهُ ثبوتُ قاعدةِ زيادةِ هذه النونِ قبل ياء المتكلّم في كلّ ما أرادوا حراسة بناءِ ما قبلهُ من متحرّكٍ أو ساكنٍ، نوناً كانَ أو غيره، مثل قولهم: قدْني، وقَطْني، وليتَني، وفي الفعلِ مثل: أكرمني وأثابني[1].

المسألة التاسعة:

جوازُ إدغام الراء في الراء من (شهرُ رَمضان) عند الفرَّاء

نقلَ السيرافيُّ عن الفرّاء أنّه جوّز إدغامَ الرّاء في الراءِ من قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾[2] [البقرة: ١٨٥] على وجهين:

الأولُ: «أنْ يجمعَ بينَ ساكنين: الهاءِ منْ (شَهْرُ) والرّاءِ منهُ، وهذا عنده جيّدٌ ليسَ بمُنكرٍ»[3]

فمذهبُ الفرّاءِ جوازُ التقاءِ الساكنين إذا كانَ أحدُهما أصلُه الحركةُ، وقد أجْملَ ذلكَ في معانيهِ فقالَ: «والعربُ تقولُ: (حتّى إذا ادَّاركوا) تجمعُ بينَ ساكنين: بين التاءِ منْ (تداركوا) والألفِ من(إذا)»[4] ونقلَ عنهُ أبو بكر الأنباريّ، وفصلَ المسألةَ بقولهِ: «وقالَ الفرّاءُ: رُوِيَ عن بعضِ القُرّاء أنّه كان يقرأ: (اطَّيَّرْنا بكم)[5] ﴿حتّى إذَا ادَّارَكُوا﴾[6] [الأعراف: ٣٨] والحُجّةُ لهُ في هذا أنّ

---

(١) انظر الكتاب ٢/٣٦٩، ٣٧٠، وشرح الكتاب للسيرافي ٥/٤٧٠.

(٢) قرأ الجمهور برفع (شهر)، وقرأه بالنصب مجاهد، وشهر بن حوشب وهارون الأعور عن أبي عمرو، وأبو عمارة عن حفص عن عاصم. انظر البحر المحيط ٢/٤٥.

(٣) كتاب الإدغام ص٣٦٧.

(٤) معاني القرآن ١/٤٣٨.

(٥) من قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[يس: ١٨]. وقال ابن جني: «ومثله أيضًا قراءة أبي عمرو، ورويناها عن قطرب عنه: قالوا اطَّيْرنا» المحتسب ١/٢٤٨.

(٦) قال ابنُ جني: «ومن ذلك ما رُوي عن أبي عمرو: ﴿حَتَّى إِذَا إدَّارَكُوا﴾، ورُوي عنه أيضًا: (حتى إذا) يقف ثم يقول: (تَدَارَكُوا)، وظهور التاء في (تداركوا) قراءة ابن مسعود والأعمش. وقراءة أخرى: (إذا ادَّاركوا)، قرأ بها مجاهد وحميد ويحيى وإبراهيم» المحتسب ١/٢٤٧.

الطاءَ والدّال الأوّليَيْن أصلهما الحركةُ، وذلك أنّ الأصلَ فيهما: قالوا تطيَّرنا، حتّى إذا تداركوا، فلمّا كانَ أصلُهما الحركةَ لم يُعاملا معاملةَ الساكنِ الحقيقيّ السّكون»[١]

الثاني: أنْ يُلقي حركةَ الرّاء على الهاء فيقول: شهُر رُّمضان، واسْتضعفَ هذا الوجهَ وأجازهُ وزعمَ أنّه كالمتّصل[٢] أي كالمثليْن المتصلين في كلمةٍ واحدةٍ.

وحجّةُ الفرّاء قولهم في (عبدُ شمسٍ) التميميّةِ بالإدغام: عَبُشّمْسٍ، ووجه احتجاج الفرّاءِ أنّ المدْغمَيْن في (عَبُشّمْسٍ) من كلمتين، وأُلقيت حركةُ الأوّلِ منهما على السّاكن قبلهُ، وهما ـ فوق ذلك ـ غيرُ متماثلين، فإذا جازَ ذلكَ في غيرِ المتماثلين فجوازُهُ في المتماثلَيْن أَوْلى[٣]

النقد:

١ ـ ما ذكرهُ الفرّاءُ قراءةٌ مرويّةٌ عن أبي عمروٍ في حروفٍ منَ الإدغامِ الكبير[٤]، وقد ردَّ عليه ابن جنّي ردّاً عنيفاً، قال: «كما قالوا في (شهرُ رَمضان) في إدغامِ أبي عمروٍ إنّ الراءَ من (شهرُ) مدغمةٌ في راء (رمضان)، وهيهاتَ ذلكَ مذهباً، وعزَّ مطلباً، حتّى كأنّا لم نعلمْ أنّ الهاءَ في (شهْرُ) ساكنةٌ، وإذا أُدغمتْ الراءُ في راءِ (رَمضان) التقى ساكنان ليسَ الأوّلُ منهما حرفَ مدٍّ كشابَّة ودابّة، ولا يكونُ ذلك إلا أنْ تنقلَ حركةَ الرّاءِ الأولى إلى الهاءِ قبلَها، ولو فُعِل ذلك لوجبَ أنْ يُقالَ: شَهُرُّ رمضان، بضمّ الهاء، وليس أحدٌ منَ القرّاءِ يدّعي هذا فيه، مَنْ أدغَم ومنْ لم يُدغم»[٥]، وجعلهُ الرّضيّ إدغاماً ليس بحقيقيّ، بل هو إخفاءُ أوّلِ المثلين إخفاءً يشبهُ الإدغام، فتجوّزَ أبو عمروٍ بإطلاقِ اسمِ الإدغامِ

(١) إيضاح الوقف والابتداء ١/١٧٩، ١٨٠.

(٢) كتاب الإدغام ص٣٦٧.

(٣) شرح الجمل لابن الضائع ٢/١٠٨٩.

(٤) انظر الحجة لأبي علي ١/١٣٣، والمحتسب ١/٩٨، وسرّ الصناعة ١/٥٧، والمُوضح ص١٣٠.

(٥) المحتسب ١/٩٨.

على الإخفاء، لقُرب الإخفاء منهُ «والدليلُ على أنّهُ إخفاءٌ لا إدْغامٌ أنّه روى عنه الإشمامَ والرَّوْم في نحوِ (شَهْرُ رَمضان) و(الخُلْدِ جزاءً)[1] إجراءً للوصلِ مجرى الوقفِ، والرَّوْم هو الإتيانُ ببعضِ الحركةِ، وتحريكُ الحرف المُدغم محال، فلكَ في كلّ مثلين في كلمتين قبلهما حرفٌ صحيح إخفاءُ الأول منهما»[2] وقال ابنُ جنّي: «ومثل (شهرُ رَمضان): ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾[الحجر: ٩] و﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ﴾[ق: ٤٣] لا بدّ من أنْ تكونَ النونُ الأولى مختلسةَ الضمةِ تخفيفاً، وهي بزنةِ المتحرّكةِ، فأمّا أنْ تكونَ ساكنةً والحاءُ قبلَها ساكنة فخطأٌ، وقولُ القرّاءِ إنّ هذا ونحوَهُ مُدغمٌ سهوٌ منهم، وقصورٌ عن إدراكِ حقيقةِ هذا الأمر»[3].

على أنَّ ابن الجزري أكّد على أنّهُ اختلاس وقولهم بالإدغام هو مجازٌ، قال: «وإنْ كانَ السَّاكنُ حرفاً صحيحاً فإنَّ الإدغامَ الصَّحيحَ معهُ يعسرُ؛ لكونهِ جمعاً بينَ ساكنين أوّلهما ليس بحرفِ علّة، فكانَ الآخِذون فيهِ بالإدغام الصحيح قليلين، بل أكثر المحقّقين من المتأخّرين على الإخفاءِ وهو الرَّوْمُ المتقدّم، ويُعبَّر عنه بالاختلاس، وحملوا ما وقع من عبارةِ المتقدّمين بالإدغام على المجاز، نحو: (شهرُ رَمضان)»[4]

وخلاصةُ الأمرِ أنّنا هنا أمامَ أداءين:

أحدهما: الإخفاءُ؛ ويعنون به اختلاسَ حركةِ الصوتِ المُدغَم، أي الإتيانُ ببعضها فيترتّبُ على ذلك إضعافٌ للصوتِ. وهذا لا خِلافَ فيه بين النّحويين والقُرّاء.

---

(١) من قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارُ لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ جَزَاءً بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ [فصلت: ٢٨].

(٢) شرح الشافية ٣/٢٤٧، ٢٤٨.

(٣) سر الصناعة ١/٥٧.

(٤) النشر ١/٢٣٤.

والآخر: هو الإدغامُ المَحْضُ الذي يترتَّبُ عليهِ التقاءُ الساكنين على غيرِ شرطِهِ، وهو مدارُ الأَخْذِ والرّدِّ الذي مرَّ بسببِ خروجه عن القواعدِ التي وضعوها.

٢ ـ احتجاجُ الفرّاء بقولهم: (عبْدُ شمْسٍ) قاله أبو عليّ الفارسيّ، واحتجَّ له بأنَّ الأعلامَ يجوز فيها كثيرٌ ممّا لا يجوزُ في غيرها، قال أبو عليّ: «قالوا في (عبْدُ شمسٍ): (عَبُشَّمسٍ) فأدغموا وحرّكوا الساكنَ، وإنْ كانَ شاذًّا، ولم يُجزْ على هذا في: (قومُ مُوسى): (قومُّوسى)؛ لأنَّ (عبدُ شَمس) كثرَ استعمالهُ وهو علمٌ، والأعلامُ تغيّر كثيراً عن طريقة ما عليه غيرُها منَ الأسماء..»(١).

وعلى الرَّغم منْ هذا فإنّه لا يُقاسُ عليه إدغامُ (شهرُ رَمضان) وما ذكره ابنُ جنّي أحكمُ وأوثقُ، قال: «وأيضاً فإنّهُ إذا كان النّقلُ فإنّما يكونُ في المتّصل، نحو: يستعدُّ ويردُّ ويفرُّ، فأمّا في المنفصل فإنَّ ذلكَ لن يجيءَ في شيءٍ منه إلّا في حرفٍ واحدٍ شاذٍّ اجتمع فيه شيئان، كلُّ واحدٍ منهما يحتملُ التَّغييرَ لهُ:

أحدُهما: كونهُ علماً والأعلامُ يكثرُ فيها ما لا يكونُ في غيرها نحو: معديْكَرِب ومَوهَب وتهلَل وحَيْوة.

والآخر: كثرةُ استعمالهِ، وهمْ لما كثُر استعماله أشدّ تغييراً، وذلك الحرفُ في قولهم في (عبدُ شمسٍ): هذه عَبُشَمْسٍ، بفتح الشين، وأنت لا تقول في نحو: هذا قومُ موسى: هذا قومُّوسى، لما ذكرناهُ منْ أنّ المنفصلَ في هذا النحوِ لم تنقلْهُ العربُ كما نقلتِ المتّصلَ»(٢)

وليسَ قولُهم: (شهْرُ رَمضان) على هذا لأنّه منفصلٌ، وهو مثل: قومُ مُوسى، وليس كالعلَم كثير الاستعمالِ.

---

(١) المسائل الحلبيات ص٤٤.
(٢) المحتسب ١/ ٩٨.

المسألة العاشرة:

مخالفةُ الفرّاء للكسائيّ في القياس في باب: أَحَسْتُ

وهذا البابُ من شذوذِ فكِّ التضعيفِ بالحذفِ[1]، وأصلُ الخلافِ كما ذكر السيرافي أنّ الكسائيّ أجازَ في بابِ: أَحَسْتُ كلّ موضعٍ سكنت فيه لامُ الفعلِ سكوناً لا تنالُه الحركةُ، ولم يُجِزْهُ في (فَعَلْـن ويَفْعلْـنَ) لأنّ اللام تتحرّكُ في الواحدةِ في (فَعَلَتْ).. فلم يجزْهُ إذْ كانَ الجمعُ مبنيّاً على واحدة متحركة[2].

وأمّا الفرّاءُ فقد أطلق ولم يقيّد؛ لذلك جوَّز كذلك في فَعلْن ويفعلْنَ، إذ لم يجدِ الفعلَ مبنيّاً على واحدتهِ، والدليلُ قولُنا: تفعلُ وتفعلان بالتاء، ويفْعلنَ بالياء، فلم يُبْنَ على الواحدةِ في جمعِ التأنيث.

النقد:

ما قالهُ الفرّاءُ أقوى والذي يعضده الاستشهاد بأمرين:

١ ـ السّماع: قال: «ولم نجدْ ذلكَ في الوجهين جميعاً مستعملاً في كلام العربِ إلّا في: فعلْتَ وفعلْتُم وفعلْنَ، فأمّا في الأمر والنهي والمستقبل فلا، إلّا أنّا جوّزنا ذلك لأنّ اللام في النسوة ساكنةٌ في: فعلْنَ ويفْعلْنَ، فجازَ ذلك، وقد قال أعرابيٌّ من بني نمير: يَنْحطْنَ من الجبلِ؛ يريدُ: ينحَطِطْنَ»[3]

٢ ـ القراءة: قال الفراءُ: «وقرأ عاصمٌ وأهلُ المدينةِ (وقَرْنَ)[4] بالفتح، ولا يكونُ ذلكَ من الوقارِ، ولكنّا نرى أنّهم أرادوا: واقْرَرْنَ في بيوتكنّ، فحذفوا

(١) انظر الكتاب ٤/٤٨٢.

(٢) كتاب الإدغام ص ٣٧٢، ٣٧٣.

(٣) معاني القرآن ٢/٣٤٢، وانظر ارتشاف الضرب ص٢٤٧.

(٤) من قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾[الأحزاب: ٣٣].

الراءَ الأُولى، فحوّلتْ فتحتُها في القاف، كما قالوا: هل أحَسْت صاحبك، وكما قال: (فَظَلْتُم)[1]، يريدُ: فَظَلِلْتُم»[2].

والخلاصة أنّ الذي احتجّ به الفراءُ على الكسائيّ صحيحٌ، وافقهُ السيرافيُّ[3] ووجهُ الآية على معنى: اقْرَرْنَ من القرار، إذْ يقالُ: قَرَرْتُ بالمكان أقِرُّ، وقَرِرْتُ أقَرُّ[4]، وقراءةُ عاصم من هذه اللغة، وذكرها أبو عبيدة والزجّاج[5].

نتائج البحث:

ممّا يتبيَّن من هذا البحث أنَّ الإشارةَ إلى بعضِ آراءِ الفرَّاءِ مبنيةٌ على فَهْمٍ خاطئ لكلامه؛ فكثيرٌ من آرائه وآراء سيبويه وغيرهما فُهمت على غيرِ الوجهِ الذي أرادوا، وأنَّ الإشارةَ إلى كثيرٍ من آرائه متأوَّلة عليه للقَدْح في مذهب الكوفيين كما نراه عند ابن الأنباري في الإنصاف، وقد تكونُ بعضُ الآراءِ المذكورة لهُ ثمَّ عدلَ عنها، فكثيرٌ من آراء الأخفش ـ مثلاً ـ عدل عنها، وكذلك المبرّد في بعض آرائه. والمُستنتجُ من هذا البحث:

أوّلا: لم يوفَّقِ السِّيرافيُّ في فَهْمِ بعضِ ما نقلهُ عن الفرَّاء:

ـ إذْ لم تثْبُتْ مخالفة الفرَّاء لسيبويه والجمهور حين قرَّر السيرافي مخالفته في تحديدِ مخرجيْ الواو والياء وأنَّه جعلَ مخرجيْهما واحداً، بل ثبت إدراكُهُ فرقَ الأداءِ الصوتيِّ بينهما، كما تنبَّه الفرَّاءُ إلى الفرقِ الدقيق بين مخْرَجَي الباء والميم.

(١) من قوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾[الواقعة: ٦٥].

(٢) معاني القرآن ٢/٣٤٢، وانظر شرح الكتاب للسيرافي ٥/٤٧٢.

(٣) شرح كتاب سيبويه ٥/٤٧٢.

(٤) انظر لسان العرب (قرر).

(٥) مجاز القرآن ٢/١٣٧، ومعاني القرآن وإعرابه ٤/٢٢٥.

ـ قولُ الفرَّاء بإخفاء النَّون الساكنة قبل الباء تبيَّنَ منه أنّ مقصودهُ البدل ؛ وفُسِّر بأنَّ صوتَ النُّونِ الخفيَّة حينئذٍ يقتصرُ على مخرج الخيشوم، وإنّما رأى السِّيرافي مخالفةَ الفرّاءِ سيبويه لأنَّه أخذَ بظاهر قولِهِ.

ـ ما نقلهُ السيرافيّ عن الفرّاء من تأدية الميمِ نوناً إذا شُدِّدت، ترجَّحَ أنَّ الفرّاء قصد بالنُّون الغُنَّة ؛ أيْ الصَّوت الذي يخرج من الأنف.

ـ ثبتَ أنَّ الفرَّاء لم يخالفِ النَّحْويِّين في إدغام لام المعرفةِ في الأحرفِ التي ذكروها.

ـ تبيَّنَ أنَّ سببَ الإبدالِ في باب (افتعل) عند الفرَّاء طَلَبُ التَّخفيف، وهذا لا يُخالف ما نُقِل عن جمهور العلماءِ وإنِ اختلفتِ العبارةُ.

ثانياً: لم يوفَّق الفرّاءُ في بعضِ ما علّله:

ـ منه ما ذكره من سبب كُره العرب إدغام حروف الإطباق في تاءِ الافتعالِ، وانتقدهُ السيرافيّ في الأمثلة التي ذكرها.

ـ لم يوفّق الفرّاء في جعلهِ أصلَ (تخِذَ): (أخذ)، والصحيح ما ذكره الجمهور؛ أي أنَّ (تخذ): فَعِلَ، وهي لغةٌ ثبتتْ أصلاً في المعاجم.

ـ الدلائل فنّدتْ رأيَ الفرّاء إذْ قرّر أنَّ باب (افتعل) تسقط منهُ الواو ولا تُبدلُ تاءً، وإنَّما جيءَ بالتاء الثانية لأنهُ لا بُدَّ من وجودِ حرفٍ ساكنٍ قبلَ تاءِ الافتعال.

ـ ما ذكرهُ من إدغامِ الرَّاءِ في الرَّاءِ في (شهرُ رَمضان) الأرجحُ فيه الإخفاءُ؛ أيْ اختلاسُ حركةِ الصوتِ المُدغَمِ، وهذا يعني الإتيانَ ببعضِها فيترتَّبُ عليها إضعافَ الصوتِ، أمّا القولُ بالإدغامِ المحضِ فهوُ غيرُ جائزٍ، لأنه يترتَّبُ عليه التقاءُ الساكنين على غير شرط ذلك.

ثالثاً:

ـ أصاب الفرّاءُ في القياسِ في بابِ (أحَسْتُ) بحجّة السّماعِ والقراءةِ، ووافقهُ السيرافيُّ على ذلك.

مصادرُ البحثِ ومراجعُهُ:

ـ أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة، د.فوزي الشايب، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، عالم الكتب الحديث، إربد.

ـ ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان الأندلسي، تحقيق: د.رجب عثمان محمد، مراجعة: د.رمضان عبد التواب، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، مكتبة الخانجي، القاهرة.

الاستدراك على أبي علي في الحجة، علي بن الحسين الباقولي، تحقيق: د.محمد أحمد الدالي، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م، مكتبة البابطين المركزية للشعر العربي، الكويت.

ـ الأصول في النحو، محمد بن السراج، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، الطبعة الأولى، د.ت، مؤسسة الرسالة، بيروت.

ـ إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس، تحقيق: د.زهير غازي زاهد، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، عالم الكتب، بيروت.

ـ الإغفال (وهو المسائل المصلحة من كتاب معاني القرآن وإعرابه لأبي إسحاق الزّجاج)، أبو علي الفارسي، تحقيق: د.عبد الله بن عمر الحاج إبراهيم، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م، المجمع الثقافي، أبو ظبي.

ـ الإقناع في القراءات السبع، ابن الباذش، تحقيق: د.عبد المجيد قطامش، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، دار الفكر، دمشق.

ـ الإنصاف في مسائل الخلاف، أبو البركات الأنباري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، المكتبة العصرية، لبنان.

ـ إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل، أبو البركات الأنباري، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧١م، مجمع اللغة العربية، دمشق.

ـ بُغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، د.ت، المكتبة العصرية، لبنان.

ـ التمهيد في علم التجويد، محمد بن الجزري، تحقيق: د.علي حسين البواب، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، مكتبة المعارف، الرياض.

ـ جهد المقل، محمد بن أبي بكر المرعشي، تحقيق: د. سالم قدوري الحمد، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م، دار عمار، عمان، الأردن.

ـ الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، تحقيق: بدر الدين قهوجي، بشير حويجاتي، مراجعة: عبد العزيز رباح، أحمد يوسف الدقاق، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، دار المأمون للتراث، دمشق.

ـ الخصائص، عثمان بن جنّي، تحقيق: محمد علي النجار، الطبعة الثانية، د.ت، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت.

ـ الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، محمد حسين آل ياسين، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، دار مكتبة الحياة، بيروت.

ـ دراسة السمع والكلام، د.سعد مصلوح، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، عالم الكتب، القاهرة.

ـ سر صناعة الإعراب، عثمان بن جني، تحقيق: د.حسن هنداوي، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، دار القلم، دمشق.

ـ شرح الجمل (القسم الثاني)، ابن الضائع، تحقيق: نادي حسن عبد الجواد، رسالة دكتوراه في كلية اللغة العربية، القاهرة.

ـ شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين الأستراباذي، تحقيق: محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ شرح المفصل، ابن يعيش، تحقيق: أ.د.إبراهيم محمد عبد الله، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م، دار سعد الدين، دمشق.

- شرح كتاب سيبويه، أبو سعيد السيرافي، تحقيق: حسن مهدلي، علي سيّد علي، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م، دار الكتب العلميّة، بيروت
- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرّائي، د.ت، سلسلة المعاجم والفهارس.
- كتاب الإدغام من شرح كتاب سيبويه، أبو سعيد السيرافي، تحقيق: سيف بن عبد الرّحمن العُريفيّ، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض.
- كتاب سيبويه، عثمان بن قنبر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- الكشف عن وجوه القراءات السبع، مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق: محيي الدين رمضان، الطبعة الثالثة ١٤٠٤ه، ١٩٨٤، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- لسان العرب، ابن منظور، الطبعة الثالثة ١٤١٤ه، دار صادر، بيروت.
- ما ذكره الكوفيون من الإدغام، أبو سعيد السيرافي، تحقيق: د.صبيح التميمي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، دار البيان، جدّة.
- مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق: د.فؤاد سركين، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- مجمل اللغة، ابن فارس، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- المحتسب في تبيين شواذ القراءات والإيضاح عنها، عثمان بن جني، تحقيق: علي النجدي ناصف، د.عبد الحليم النجار، د.عبد الفتاح إسماعيل شلبي، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، وزارة الأوقاف، لجنة إحياء كتب السنة، القاهرة.
- مدرسة الكوفة، د.مهدي المخزومي، الطبعة الثانية ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.

ـ المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، الطبعة الأولى ١٣٢٥ه، مطبعة السعادة، مصر.

ـ المسائل الحلبيات، أبو علي الفارسي، تحقيق: حسن هنداوي، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، دار القلم، دمشق.

ـ معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق الزجاج، تحقيق: د.عبد الجليل شلبي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، عالم الكتب، بيروت.

ـ معاني القرآن، أبو زكريا الفراء، الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، عالم الكتب، بيروت.

ـ معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، ياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عبّاس، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

ـ مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الأولى١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، دار الفكر.

ـ المقتضب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، الطبعة الثالثة، ١٤١٥ه ١٩٩٤م، لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، القاهرة.

ـ المنصف، عثمان بن جني، تحقيق: إبراهيم مصطفى، عبد الله أمين، الطبعة الأولى ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م، وزارة المعارف، إدارة إحياء التراث القديم، القاهرة.

ـ المُوضِح في التجويد، عبد الوهاب القرطبي، تحقيق: غانم قدوري الحمد، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، دار عمار، عمان، الأردن.

ـ النَّشر في القراءات العشر، ابن الجزري، تقديم: علي محمد الضباع، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ النوادر في اللغة ، أبو زيد الأنصاري ، تحقيق : محمد عبد القادر أحمد ، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، دار الشروق القاهرة.

ـ النوادر ، أبو مسحل الأعرابي ، تحقيق : د.عزّة حسن ، الطبعة الأولى ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م، مجمع اللغة العربية ، دمشق.

الأبحاث:

ـ أوهام السّيرافي في نسبة الآراء إلى الفرّاء (دراسة صوتية)، مجلة كليّة الآداب ، جامعة بابل ، المجلد ٢ ، العدد ٢ ، كانون الأول ٢٠١٢

الرَّبطُ التَّركيبيُّ والتَّماسُكُ النَّصِّيُّ في اللِّسانيَّات

-نماذجُ تطبيقيّة-

أ.د. محمَّد عطا موعد(١)   د. أسماء ياسين رزق(٢)

يُقدِّم هذا البحث بعض تطبيقات الرَّبط عند تشومسكي صاحبِ نظريّة الرَّبط، ويتبيَّن مدى صحّة إسقاطها على العربيّة، ثمَّ يدلف إلى شيء من تطبيقات الرَّبط والتماسك النصّي عند أهل العربيّة في أنموذج من الشعر.

ليتبيَّن هل في العربيّة تسخير للربط في مناحٍ أخرى غير المنحى التركيبيّ الذي يخدمه تشومسكي؟

وهل في تطبيقات الرَّبط عند أهل العربيّة مراعاة للمناحي النفسية والأحوال السياقيّة والجماليّة؛ أم أنّه مجرَّدُ كدٍّ الصنعة وعمل الذهن على مستوى البنية التركيبية؟

(١) أستاذ النحو والصرف، جامعة دمشق.

(٢) دكتوراه في اللسانيات الحديثة، جامعة دمشق.

وقد تمّ اختيار قصيدة لمحمود درويش حاول البحث ربطها بالزمن الجميل، ثم بالواقع، ولعلّ هذا من أوجه الرّبط ربط النّص بالحياة، وقد يكون هذا هو أعلى أنواع الربط، فهو ربط يظهر البعد الجمالي والإنساني للفنّ، والفن إذ يخلو من هذين البعدين يغدو فنّاً جامداً باهتاً لا قيمة له، فالفن الخالد هو الفن الذي يعيش العصر، ويمتد أثره إلى ما يليه من عصور، فيثوي في عالم الخلود والإبداع.

وربط النص قد يطيقه كل شاعر، فيحسن استعمال ضوابط الربط وأداوته في النص، فيغدو كلّاً واحداً متماسكاً، ومثل هذا قد يعوزه الكدّ والجهد، ولكنه كدّ مُطاق، فهو كدّ الصنعة، والصنعة قد يحسنها المرء ويتقنها بالمران والتدريب، ولكنْ أنّى له أن يجعل فنّه يعيش في كل عصر، وكأنّه قد كُتب له، فكان له ومنه، وهيهات هيهات بين شعر يُربط بحسن الصنعة والمران، وبين آخر يُربط بالزمن والعصر والحسّ!!!

ولهذا لم يأت الربط في الأنموذج التطبيقي تطبيقياً على ضوابط الرّبط التي جاء بها النحاة العرب وتشومسكي، فالبحث ينشد ربطاً آخر، وستتضح هذه الرؤيا في التعقيب على قصيدة درويش.

" يُعَدُّ الرَّبط الوسيلة الأهمَّ لتماسك الجملة ولتماسك الجمل المتوالية، ولتماسك النّص بأكمله التماسكَ النّحويَّ والدلاليَّ معاً.

والربط ينتظم اللغاتِ بأسرها، لا العربيّةَ فحسبُ؛ فليس من المعقول أن تؤدي لغةٌ وظيفتها في الإفهام والإبلاغ دون وسائل الربط، لأنَّ الكلام المبعثر لافائدة منه مرجوّة"(١).

وهو من دعائم اللسانيات التركيبيّة واللسانيات النصّيّة على السواء؛ إلّا أنَّ ثمة فارقاً بين الربط التركيبيّ والتماسك النصّي، فليوقَف على ذلك الفارق، ثمَّ

(١) نظريّةُ الرَّبط لتشومسكي في ضوء قواعد العربيّة وأصولها من وجوه الاتّصال والانفصال، د. أسماء رزق، وزارة الثقافة، قيد النشر.

لِيُشرع في بعض التطبيقات اللسانية عند تشومسكي والشعريّة عند بعض الشعراء العرب ليكون الكلام عمليّاً ذا جدوى:

الرّبط التركيبي والتّماسك النصّي، وصلة أحدهما بالآخر:

نظّر عالم اللغة الأمريكي تشومسكي للربط التنظير الأمثل حين وضع نظرية كاملة منفردة للربط تحمل مبادئه وتنتظم قضاياه، كانت من أهم النظريّات في القرن العشرين: Government and Binding theory.(١)

وللربط الأهمية الكبرى في الحكم على نصّيّة النصّ فقد عدَّ "هاليداي" روابط التماسك بين الجمل هي المصدر الوحيد للنصّيّة، فالجمل المترابطة تجعل المقطع اللغوي نصّاً، وانعدام الترابط بين أجزائها يجعلنا نحكم عليه بأنه "لا نص".(٢)

وللربط اتجاهًا تطبيق:(٣)

الأوّل: اتجاه تركيبي نحوي، يدرس الربط على مستوى الجملة، ويُعنى بالروابط التركيبية، وتدرسه اللسانيات التركيبيّة.

والثاني: اتجاه أسلوبي بلاغي، يدرس الربط على مستوى النصّ، ويُعنى بالجوانب الدلاليّة والبلاغيّة، وتدرسه اللسانيات النصّيّة.

---

(١) انظر: LecturesonGovernment and Binding ,P183- 222. والمعرفة اللغوية ١٥٦- ٢١٠، ٢٢٨- ٢٨٥، ٣٠٥- ٣٣٧، واللغة ومشكلات المعرفة ٦٦- ٨٧، واللسانيات واللغة العربية ١٢١- ٢٢٦، ٢٧٧- ٣٤٤، وأهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث ٥٤- ٥٧، ونظرية تشومسكي في العامل والأثر ٨٤- ٩٠، وأنظمة الربط في العربية ٢٩- ٤٢، والنظرية النحوية ٢٣٩- ٢٧١، والتركيب النحوي في اللسانيات الحديثة في ضوء جهود علماء العربية ١٠٩، ونظرية الربط لتشومسكي وتوظيفات العربية الفريدة في الربط ١٤.

(٢) المرجع السابق١٩٢.

(٣) ظاهرة الربط في التركيب والأسلوب العربي ٤٠.

اللسانيات النصّيّة لا تستغني عن اللسانيات التركيبيّة بحال، بل لا بدَّ للتماسك النصيّ الذي تنشده أن يمرَّ بجسر الربط التركيبيّ ويوفّق فيه.

فكلُّ تماسك نصيّ يشترط الربط التركيبيّ وليس العكس؛ لأنَّ الربط التركيبيّ يكون على مستوى الجملة، والتماسك النصّيّ مادّته النص بأكمله.

يندرج مفهوم التماسك النصّي تحت لسانيّات النصّ كما هو معلوم، ولسانيات النص هي النّحو الذي يتّخذ من النص وحدته اللغوية الكبرى للتحليل، بعكس نحو الجملة، فلسانيات النص هي دراسة الوظيفة الدلاليّة لبعض العناصر النّحويّة وربطها بشبكة الدلالة في النّصّ.(١)

والتماسك النصّي هو العلاقات أو الأدوات الشكلية والدلالية التي تُسهم في الربط بين عناصر النص الداخلية وبين النص والبيئة المحيطة، ويهدف إلى تحديد الطريقة التي ينسجم بها النص، ويكشف من خلاله عن الأبنية اللغوية، وكيفية تماسكها وتجاورها.(٢)

ومصطلحات التماسك قسمان: (٣)

قسم يُعنى بالمستوى السطحي للنص، ويُسمّى السبك.

وقسم يُعنى بالمستوى الدلالي للنص، ويُسمّى الحبك.

فالسبك يُعنى بالعلاقات النّحوية والمعجمية والصرفية الشكلية.

والحبك هو الانسجام أو الترابط على مستوى التصورات والمفاهيم، وهو يقوم على علاقات الربط وعلاقات التبعية.

فالحبك يشترط السبك، والعكس غير صحيح.

---

(١) قرينة الربط بين النّحو العربي ولسانيات النص ١٣، والتماسك النصّي من خلال الإحالة والحذف، دراسة تطبيقية في سورة البقرة ١١.

(٢) مفهوم التماسك النصّي عند القدامى والمحدثين ١٩٥.

(٣) المصدر السابق ١٩٣.

يُستَنتَج من هذا أنَّ الربط داخل في السبك وفي الحبك على السواء، فالربط بين الاسم الموصول والعائد مثلاً يدخل في السبك، والربط بين معنى الجملة ومعنى النصّ يدخل في الحبك.

فلسانياتُ النص نقلت الوسائل المنهجية التي كانت تُطَبَّق على الجملة إلى مستوى النصّ، وذلك منذ أن نشر زيليج هاريس مقالَه: "تحليل الخطاب"، فلم يعد ثمّة ما يدعو إلى القول بضرورة كون الجملة هي أكبر وحدة لغويّة قابلة للدراسة.

وبهذا صار النّص بؤرة اهتمام النظرية اللسانيّة الجديدة، ونظرت إليه على أنّه شبكة من العلاقات النّحويّة والدلاليّة والتداوليّة تُسهم جميعاً في إنتاجه، وذلك لأنَّ نحو الجملة كان قد قصَّر في ربط الجملة بالسياق والمعنى، وجعل الدلالة بعيدة عن التركيب[1].

والربط يدخل في مفاهيم التماسك، فهي عند علماء النص: الاتساق والانسجام والترابط والتنضيد والسبك.

وقد نال الربط في الدرس اللساني النصّي عناية بالغة، وشكّل بؤرة اهتمام اللسانيّين النصّيّين، فعدّوا الرّبط من أهم معايير النّصّيّة فيما صار يُعرَف عندهم بمعيارَي الاتّساق والانسجام.

يُشكّل معيارا الاتّساق والانسجام الركيزة الأساسيّة للتحليل النّصّي في الدرس اللساني الحديث من موقع صلتهما المباشرة بالنّصّ، ولذا حظيا بذلك

(١) وهذا خلاف ما في العربيّة؛ فنحو الجملة ونحو النص فيهما واحد؛ النّحو في الأساس يُعنى بربط التركيب الصناعيّ بالمعنى الدلاليّ للجملة وللنصّ على السواء، ولا يُغفل السياق ولا مراد المتكلّم، بل يصل به المقامُ أن يراعي الحال المشاهدة وغيرها من المعطيات التي لا يُغتفَر للمعرِب جهلها أو التغاضي عنها عند الإعراب، وهذا لا يخفى على أدنى ناظر في كتب النّحو النظريّ والتطبيقيّ، وقد جمع ابن هشام عشر جهاتٍ ينبغي للمُعرب مراعاتُها، ويؤخَذ عليه تركُها؛ انظر مغني اللبيب ٥٢٧.

الاهتمام من أولئك العلماء. (١)

وذكر الدكتور خطابي قول بعض علماء النّصّ: "يبرز الاتساق في تلك المواضع التي يتعلّق فيها تأويل عنصر من العناصر بتأويل العنصر الآخر، يفترض كلٌّ منهما الآخر مسبقاً، إذ لا يمكن أن يحل الثاني إلا بالرجوع إلى الأوّل، وعندما يحدث هذا تتأسّس علاقة اتّساق"(٢)

والانسجام يتّصل بعلم الدلالة، وهو ظاهرة تأويليّة تتوقّف على المتلقّي وفهمه المعرفيّ للنصّ.(٣)

والرّبط في لسانيات النص على ثلاثة أنواع: (٤)

١ -الربط بالكنائيات:

كالرّبط بالضمير كقوله تعالى: {إِنَّ هَـٰذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُواْ مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ}(٥)، فالضمير في جملة الصفة يربط الموصوف، وكقوله: {وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَآئِلُونَ}(٦)، فالضمير (هم) في جملة الحال ربط الحال بصاحبه، إلى غير ذلك من الأمثلة.(٧)

(١) قرينة الربط بين النحو ولسانيات النص ٢٤.

(٢) لسانيات النص، محمد خطابي ١٥.

(٣) قرينة الربط بين النّحو ولسانيات النصّ ٣٨.

(٤) المصدر السابق ٥٠ وما بعد.

(٥) سورة الأعراف: ١٢٣.

(٦) سورة الأعراف: ٤.

(٧) ينبغي الإشارة إلى أنَّ الكوفيّين يستعملون مصطلح "الكناية" يريدون به الضمير، فجاءت تسمية اللسانيين اليوم موافقة لمصطلح الكوفيين.

٢ -الربط بالأداة:

كالربط بأحرف الجر وأحرف العطف وأدوات الشرط...الخ.

ويسمّي لسانيّو النص الربط بأحرف الجر "الوصل"[(١)] ، والوصل عندهم أداة من أدوات الاتساق النصّي ، وهو تحديد الطريقة التي يُربَط فيها اللاحق مع السابق بانتظام ، ولكي يتحقّق هذا الربط لابدَّ من استعمال بعض العناصر اللغوية كأدوات الجر.[(٢)]

٣ -الربط بالتكرار والحذف:

كتكرار لفظة أو جملة ؛ قال تعالى: {لاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ مَا أَتَواْ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ فَلاَ تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}[(٣)] ، فأعاد جملة "لا تحسبنَّ" لما طال الكلام ليُفهِم السامع ، ولا ينقطع المعنى ، فيرتبط أوَّل الكلام بآخره.

وقال تعالى: { الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ} [(٤)] فربط بين المبتدأ وجملة الخبر بإعادة لفظ المبتدأ ؛ وذلك لأنَّ الخبر مغاير للمبتدأ ؛ وتوضيح ذلك أنّك حين تقول مثلاً: "زيدٌ أخوه مُجدٌّ" فـ"زيدٌ" غير "أخوه" ، فهو أجنبيٌّ عنه ، ولذا كان الرابط ، ليربط بين المبتدأ والخبر الأجنبي عنه.

---

(١) من النحاة العرب مَن سمّى حروف الجر حروف صلة ؛ لأنها تصل بين الفعل والمفعول ، فالأصل أنّ لكل فعل مفعولاً ، وبعض الأفعال قاصرة عن الوصول إلى مفعولها ، لذا يؤتى بحرف الجر للوصول إلى المفعول ، فالأصل أن تقول مثلاً: ذهبتُ السوقَ ؛ ولكنْ قصر الفعل عن الوصول إلى مفعوله ، ولذا وصل بينه وبين فعله بحرف الجر: ذهبتُ إلى السوق.

(٢) قرينة الربط بين النحو العربي ولسانيات النص ٩٠.

(٣) سورة آل عمران: ١٨٨.

(٤) سورة الحاقّة: ١ ، ٢.

وستتّضح تلك الأنواع من الربط عند التطبيق الشعري في التماسك النصّي عقب المبحث الآتي.

أوّلاً: من تطبيقات الربط التركيبيّ:

يفترض تشومسكي أنَّ قواعده تصلح للتطبيق على كل اللغات البشرية، ومن صلاحيتها هذه انطلق ليُثبت أنَّ النّحو عالميّ كلّي، فبقدر ما تُحقّق هذه النظريّةُ من مبادئَ ثابتةٍ مشتركةٍ بين اللغات جميعاً تعدُّ نفسها قد حقّقت من النَّجاح، ولذا كان هذا البحث التطبيقيّ.

يقول تشومسكي عن قواعده الكلّيّة: "نظريّةُ القواعد الكلّية يجب لذلك أن تُحدِّدَ خصائص ثلاثة أنظمة من التمثيل على الأقلّ: البنيةِ السطحيّة والشكلِ الصَّوتي والشكلِ المنطقيّ، وثلاثةِ أنظمةٍ من القواعد: قواعدِ المكوّن النّحويّ المولّدةِ للبنية السطحيّة، وقواعدِ المكوّن الصوتي، التي ترسم بتفصيلِ البنى السطحيّةَ للشكل الصوتي، وقواعدِ المكوّن المنطقي، التي ترسم البنى العميقة للمكوّن المنطقيّ"[(١)]

لابدَّ قبل معرفة تطبيقات الربط عند تشومسكي أن يُعلَم كيف ينظر تشومسكي إلى الجملة، وما آلية التعامل مع عناصرها عنده؟

ينظر تشومسكي إلى الجملة على أنها مجموعة تراكيب، ويعرِّفنا حقيقة علاقات الربط والترابط بينها بالتحليل التشجيري، فكلُّ جملة عند تشومسكي تحتوي عدّةَ تراكيبَ، والتركيب اللُّغوي التوليديّ مكوَّن من هيكل من العقد، كلُّ عقدة فيه قسمٌ من أقسام الكلام، فعلٌ أو اسم أو صفة أو حرف أو ظرف أو زمن[(٢)].

(1)LecturesonGovernment and Binding, P4.& Universa Grammar approach, P5-20.

(٢) انظر الإعراب الفعلي- المقدمة.

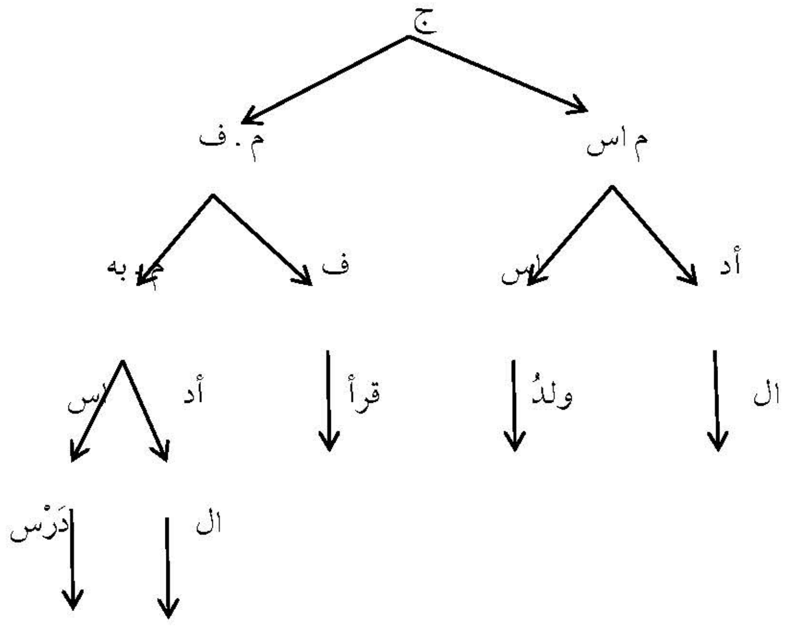
مثال: قرأ الولد الدرس، قرأ عقدة، والولد عقدة، والدرس عقدة، وتتفرَّع كلٌّ من عقدة الولد وعقدة الدرس إلى عقدتين: (أل) التعريف والاسم بعدها.

ويُعَدُّ الفعل والمفعول عبارةً واحدة عند التوليديين تندرج تحت عقدة واحدة أو وحدة لغويّة واحدة، تسمّى بالمركّب الفعلي كما ذُكِر.

أمّا الفاعل مع الفعل فيكوّنان عبارتين منفصلتين وكلٌّ منهما ينتمي إلى مركّب مستقلّ ووحدة لغويّة مستقلّة[1].

فالفعل مع مفعوله مركّب يسمّى المركّب الفعلي، والفاعل إن كان اسماً معرَّفاً بال فهو وأداة التعريف مركّب يسمّى المركّب الاسمي.

ويوضّح المشجَّرُ الآتي مكوّنات الجملة المذكورة:



(١) انظر اللغة ومشكلات المعرفة ٨٦، ٨٩- ٩٠، ودراسة توليدية تحويلية للتركيب المصدري ١٤٨.

فالرمز "ج" يعني الجملة، والرمز "م" يعني مركّب، والرمز "ف" يعني الفعل، والرمز "أد" يعني الأداة، والرمز "اس" يعني الاسم، وقد يُرمَز له بالرمز "إ".

وحرف الجرّ مع مجروره مركّب يسمّى المركّبَ الحرفي، والصفة مع الموصوف مركّب يسمَّى المركّب الوصفي.

فالمركّب النحوي عند التوليديين «قسم أوسع من الكلمة وأضيق من الجملة»[١].

وكلُّ مركّب نحويّ يتكوَّن من صدر وتكملة[٢]، فالمركّب الفعلي (كسر الولدُ القلمَ) صدُره الفعلُ وتكملته المفعول، والمركّبُ الاسميُّ (الولد) صدره أداة، وتكملته اسم.

ويُطلَق على الصَّدر أيضاً مصطلحُ الرَّأس، فالرَّأس هو العنصر الأساسيُّ في المركّب، وهو نواته.

فمثلاً: قولنا: «في البيتِ»، «في» رأسُ المركّب.

وقولنا: «بيت زيد»، «بيتُ» رأس المركّب.

والإعراب يصيب المركّبَ عامّةً، ويتسرَّب إلى الرَّأس خاصّةً[٣].

فبالتحليل التشجيري يتَّضح الربط بين عناصر مكوِّنات الجملة وصلة بعضها ببعض.

والآن: كيف يُطبَّق الربط التركيبي عند تشومسكي؟

المبادئ الأساسية لنظرية الربط كما هو معلوم ثلاثة:[١]

(١) نظرية للعمل في النحو العربي ٦٦.

(٢) المعرفة اللغوية ١٦٦.

(٣) انظر نحو نظرية للإعراب الفعلي ٧١.

- **المبـدأ (أ):** "يجـب علـى العائـد أن يكـون إحاليّـاً (مربوطـاً) في فصـيلته العاملة".
- **المبدأ (ب):** "يجب أن يكون الضمير حرّاً في فصيلته العاملة".
- **المبدأ (ت):** "يجب أن يكون التّعبير الإحالي حرّاً"[١].

وعند التطبيق يؤخذ معها بالحسبان القانون الآتي:

«نقول بأنَّ العنصر (أ) يربط العنصر (ب) إذا ما كـان العنصـر الأوَّل يتحكّم مكوّنيّاً في العنصر (ب)، ويشترك معه في القرينة.

ويربط العنصر (أ) محلياً العنصرَ ب إذا ما كـان العنصـر الأول يـربط الثـاني، ولم يكـن هنـاك عنصـر آخـر هـو العنصـر (ج)، علـى نحـوٍ يُـربط فيـه العنصـر (أ) العنصر (ج)، والعنصر (ج) العنصر (ب)»[٢].

مثال ذلك: جاء زيدٌ يبيع كتبه، فالهاء تعود على زيد ومربوطةٌ به.

أمّا لوقلنا: جاء زيدٌ وأبوه يبيع كتبه، فالهـاء في كتبـه لا يمكـن أن تعـود علـى زيـد وفـق نظـام نظريـة الـربط، لأنَّ «زيـدٌ» يـربط «أبـوه»، و«أبـوه» يـربط الهـاء في «كتبه».

لكنَّ هذا لا يصدق دائماً على العربيّة؛ ففيها يجوز عـود الهـاء في كتبـه علـى زيد أو على الأب حسب مراد المتكلِّم!

---

(١) انظر مصادر الحاشية ٤.

(٢) المعرفة اللغوية Knowledge of language ٣٠٥، وانظر:
LecturesonGovernment and Binding ,P183

وأهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث ٥٤- ٥٧، ونظرية تشومسكي في العامل والأثر ٨٤- ٩٠، وأنظمة الربط في العربية ٢٩- ٤٢، والنظرية النحوية ٢٣٩- ٢٧١.

من قيود الرَّبط عند تشومسكي:[١]

فوق المبادئ الثلاثة المذكورة آنفاً هنالك قيود راعاها تشومسكي عند تطبيق الربط ، منها :

- قيد الفاعل المتاح:

أدخل تشومسكي هذا القيد دفعاً لإشكاليّة بعض الجمل، وهو ينصُّ على ما يلي :

«يكون أ فاعلاً متاحاً للعائد ب إذا وفقط إذا لم يشكّل القرن المشترك (الافتراضي) بين العائد والفاعل خرقاً لأيّ مبدأ قواعدي»[٢].

ففي قولنا : «ليلى هندٌ أحبَّتها» ، لا يمكن ربط الهاء في أحبَّتها بالفاعل الأقرب «هندٌ» ؛ لأنَّ ذلك يُسبِّب خرقاً من ناحية المعنى ومن ناحية القواعديّة ، فمن ناحية المعنى الفسادُ جَليٌّ، ومن ناحية القواعديّة خلا المبتدأ «ليلى» من رابط في جملة الخبر يعود عليه ، وهذا يوافق ما في العربية ، فكما سبق[٣] الخبرُ الأجنبيُّ عن المبتدأ يحتاج إلى رابط يربطه بالمبتدأ.

- قيد الفاعل المحدَّد:

ينصُّ قيد الفاعل المحدَّد على أنّه لابدَّ أن ترتبط المضمَراتُ ضمنَ مجال الفاعل[٤] المحدَّد الأقرب[٥] ، ففي قولنا : «أمرَ الأبُ ابنه أن يبيع كتبه» يجب ارتباط الضمير في كتبه بالفاعل الأقرب ، وهو «ابنه».

---

(١) مصطلح القيد يقابل مصطلح الضابط عند علماء العربية.

(٢) انظر النظرية النحويّة ٢٦١.

(٣) ص ٦.

(٤) مفهوم الفاعل في هذه القيود لا يُقصَد به الفاعل النّحويّ بل المعنويّ، أو كما يسمِّيه التوليديّون الفاعل المنطقيّ.

(٥) انظر المعرفة اللغوية ٣٠٥.

أمّا في العربيّة فلا ضابط صناعيّاً يضبط ذلك، إنّما يجوز أن يكون الأب أو الابن المرجعَ حسب مراد المتكلّم.

نلحظ في هذا القيد وما سبقه أنَّ مبادئ الربط عن تشومسكي تحصر المعنى في شيء واحد لا ينصرف الذهن إلا إليه، وذلك يُريح المتعلّم، ويوفّر الجهد على المتكلّم والسامع في تتبُّع مفسِّر الضمير، في حين أنَّ العربيّة لا تضبط ذلك بضابط، بل تترك الأمر مفتوحاً وفيه متّسع.

"والنحويّون العرب ينظرون إلى النظام الذي يحوي مثل هذه الجمل متعدّدةِ المعاني على أنّه نظام غنيّ متنوّع، ولا يرون فيه أدنى ضير أو عجز أو قصور، بل إنّ احتمال الجملة لغيرِ ما معنى أمرٌ مراد ومقصود لذاته"[(١)]

- مبدأ القرب:

كما بُيِّن في مبدأ قيد الفاعل المحدَّد بالنسبة للمضمَرات فكذلك يُقال بالنسبة للعائديّات: لابدَّ أن ترتبط العائديّات بأقرب فاعل يوجد في مجال مقولته العاملة[(٢)]، فلو قلت:

رأى الآباءُ أنَّ الأبناء يحبُّ بعضهم بعضاً، فالعائد «بعضهم بعضاً» يعود على الأبناء لأنّها الأقرب.

وهذا يوافق مافي العربيّة.

- شرطا التَّطابق والعبارةِ الصَّرفية الدُّنيا:

العائد يجب أن يكون له سابق يتطابق معه في الجنس والعدد، ويجب على العائد أن يكون له سابق في الجملة نفسها التي يحدِّدها أقرب فاعل[(٣)].

---

(١) التركيب النحوي في اللسانيات الحديثة في ضوء جهود علماء العربية ٣٠٦.

(٢) انظر المعرفة اللغوية ٢٤٠، واللسانيات واللغة العربية ٣٠٠.

(٣) انظر النظرية النحوية ٢٤٣، والفاعل المقصود هو الفاعل دلاليّاً لا تركيبيّاً أيضاً.

ففي قولنا: «أخبرني زيدٌ أنَّ هنداً أحبَّت نفسها» يرتبط العائد مع العنصر القريب منه، المطابق له في العدد والجنس، وهو «هند».

وهذا ما في العربية أيضاً.

- قيد التناظر:

اقترحه تشومسكي (١٩٧٧)، وينصُّ على أنَّ الرَّبط بين السَّوابق واللّواحق في الكلام يكون بالتناظر[1]؛ فإذا قلت: «زيدٌ عمرٌو أنصفه» فحسَبُ هذا المبدأ يجب أن يعود ضمير الفاعل المستتر في «أنصف» على الأوَّل أي زيد، ويعود ضمير المفعول «الهاء» على الثاني، أي عمرو، فالمسألة مسألة تناظر لا غيرُ، الأوَّل يعود على الأوَّل، والثاني يعود على الثاني.

وهذا يخالف ما في العربية، فلا يصح تطبيقه عليها؛ لأنَّه لو كان المراد ما ذكره تشومسكي لكانت الجملة: "زيدٌ عمراً أنصفَه"، ويكون عمراً منصوب على الاشتغال!

- قيد عدم البعد:

ينصُّ هذا القيد على أنَّ «الرَّابط يُجاز بارتباطه بمتغيِّر، لا يبعد عنه أكثرَ ممّا ينبغي»[2]، أي أنَّك حين تحكم على ضمير ما أو عائديّ بأنّه مرتبط بمرجع ما تحدِّدُه فإنَّ ذلك المرجعَ يجب أن يكون قريباً ممّا يعود عليه، غيرَ بعيد عنه، ففي قولنا: «أخبرني عمرٌو أنَّ زيداً يحبُّ نفسه» لا يجوز ربط «نفسه» بعمرو للبعد بينهما.

وهذا ينطبق على ما في العربيّة أيضاً.

ويُشارُ هنا إلى الترادف والتقارب بين المفهومات الثلاثة التي طرحها التوليديّون لخدمة نظريّة الرَّبط، فكلُّها تصبُّ في الفكرة ذاتها، وإن تنوَّعت ألفاظها: «القرب، وعدم البعد، والدّنوّ».[3]

---

(١) انظر اللسانيات واللغة العربية ٢١٥.

(٢) انظر المعرفة اللغوية ١٨٥.

(٣) انظر النظرية النحوية ٢٤٣.

تطبيقات عدم الرَّبط!

من نافلة تطبيقات الربط تطبيقاتُ عدم الرَّبط ، وحالاتُ عدم الربط هي عَينُ ما سمّاه تشومسكي بـ "خرق القَيد"[(١)] ، فكلُّ ما لا يفي بشروط الربط وقيوده هو خارق للقيد كما لا يخفى على ذي بديهة ، وإليك بعض الحالات التطبيقيّة للخروق :

- **ارتباط الضمير بالضم يخرق نظرية الربط :** [(٢)]

يقول تشومسكي معلّقاً على الجملة التالية :

-John is too stuboorn [PRO to talk to B][(٣)]

«إذا ما كان الرمز B هو الضمير him" كان الضم[(٤)] مربوطاً في هذه الحالة بالكلمة John إذا ما كان الرمز B حرّاً[(٥)] ، وكذلك يكون الضم حرّاً بالضرورة إذا ما كان هذا الرمز[(٦)] مقيداً بالكلمة John ، وإلّا فسوف يصبح الضمير "him" مرتبطاً بالضم ، وهو ما يخرق المبدأ الثاني من مبادئ نظرية الربط ، كما في : "John talked to him" مع عد الضمير "him" مرتبطاً بالكلمة "John "»[(٧)].

ترجمة الجملة التي ذكرها تشومسكي إلى العربية تحتمل معنيين :

---

(١) مصطلح الخرق يُقصَد به مخالفة القاعدة اللسانية ، ويقابله في العربية اللحن أو الخروج عن القياس ومخالفة الصناعة النّحويّة ، أو الخطأ وعدم الصحّة ، كلُّ أولئك عبّر عنه تشومسكي بالخرق.

(٢) مصطلح "ضم" يُقارَب بمصطلح الضمير المستتر في العربية ، ولا يُقابَل به مقابلة تامّة.

(٣) حاولنا التزام مثال تشومسكي نفسه لتتَّضح الفكرة ؛ فالقواعد التي يقدِّمها أشبه بمسائل الرياضيات ، ويُخشى إن تغيَّر المثال أن يتغيَّر التطبيق عليه.

(٤) وهو هنا الضمير المستتر في يتحدَّث.

(٥) أي لا يعود على المرجع المذكور في الجملة.

(٦) أي الرمز B.

(٧) المعرفة اللغوية ٢٤٥.

الأوّل: جون أعند من أن يَتَحَدَّث إليه ، (أي أن يتحدّث هو إلى شخص ما غير مذكور في الجملة ، يعرفه المخاطَب).

والثاني: جون أعند من أن يَتحدّث إليه شخصٌ ما[١].

فالمسألة - وفق ما يُفهَم من نصِّ تشومسكي هذا- مسألة تناوب وتبادل أدوار بين الرمز B والضم في الجملة ، فحين يُربَط الضم بجون - أي حين يعود الضمير المستتر في "يتحدّث" على جون- يجب أن تُطلَق الحريّة للرمز Bفلا يعود على مرجع مذكور في الجملة نفسها ، وذلك يتفق مع الترجمة الأولى للجملة.

وحين يُربَط الرمزB ويُقيَّد بجون يُمنَع الضم من التقييد وتجب له الحريّة ، أي العودةُ على مصدر غير مذكور في الكلام ، وذلك يتّفق مع الترجمة الثانية.

على حين أنّه إن ارتبط الشيئان بجون فهذا خرق للمبدأ الثاني من نظرية الربط ؛ لأنّه يستلزم جعلَ "جون" المتحدِّثَ و"جون" المتحدَّثَ إليه ، وذلك مُحال.

لذلك لابدَّ من مرجع خارجيٍّ يعود إليه الضم يغاير المرجع الذي تعود عليه الهاء في إليه ، ليتحقّق للترجمة المذكورة الفهمُ السديد.[٢]

ويمثّل تشومسكي لذلك بمثال قريب إلى الأذهان يمتنع فيه عود الضمير على المذكور في الكلام ، وهو قولنا : "John talked to him".

جون تحدَّث إليه.

حيث يحظر هنا أن يكون الضّمير عائداً على جون ، ولابدَّ له مِن مرجع خارجيٍّ ، فهو لذلك حرٌّ لا مقيّد على حسَب اصطلاح التّوليديين ، وذلك تبعاً لما جاء في المبدأ «ب» مِن مبادئ نظريّة الرّبط.[٣]

(١) هكذا ترجَمها المترجِم ، ويمكننا تقريبها من الفصحى أكثر بالصياغة التالية : "جون أعند من أن يُتَحَدَّث إليه" ، بالبناء للمجهول.

(٢) انظر اللغة ومشكلات المعرفة ٦٦- ٨٧

(٣) ونصُّه : "يجب أن يكون الضمير حرّاً في فصيلته العاملة" ، تقدَّم.

وهذا موافق - بجملته لا بتفصيله- لما جاء في النّحو العربيّ ؛ فأنت إذا قلتَ : "زيدٌ أكرمَه" يعود الضمير "الهاء" على رجل آخر غيرِ زيد ، غيرِ مذكور في الجملة ، يُفهَم من السياق.

تتضح لك الآلية التي بها يحلّل تشومسكي بنية العبارة ليصل إلى مرجع الضمير وربطه الصحيح ، وهي آليّة التمثيل القوسيّ ، وقد يجد فيها المتعلّم والقارئ الكثير من الإرباك والتعقيد.

- **خرق نظرية الفصل (وهي مندرجة تحت نظرية الربط) :**

ذكَر تشومسكي(١) أمثلة يمتنع فيها عودُ الضَّمير على اسم الاستفهام المصدَّرةِ به الجملة لأنَّه يخرق نظرية الفصل ، و هاكَ مثالاً على ذلك :

*who [does John believe [the claim [that[Bill -saw e]]]]?

❖(مَن يعتقد جون ما زُعِم من أنَّ بيل رأى أ؟)

حيث الرمز أ هو الأثر أي الضَّمير المستتر المفعول به ، الذي يعود على مَن الاستفهاميّةِ ، أي : (...ما زُعِم من أنَّ بيل رآه).

والجملة الخبريّة التي حُوِّلت عنها هذه الجملة الاستفهامية صحيحةٌ نحويّاً ، وهي :

يعتقد جون ما زُعِم من أنَّ بيل رأى الشرطيَّ.

والتمثيل القوسيّ لها كالتالي :

ج[يعتقد جون م إ[ما ج[زُعم م إ[من ج[أنَّ بيل رأى الشرطيَّ]]]]].

حيث : "ج" جملة ، و"م إ" المركّب الاسمي ، وكلُّ قوسين منعقدين يشكلان تركيباً.

فإذا ما حاولنا السؤالَ عمّا تحته خط فيها حصلنا على جملة استفهامية

(١) المعرفة اللغوية ٢٨٤.

مغلوطة، وعلّةُ الغلط فيها عند تشومسكي أنَّ «تركيب الـ» –أي الشُّرطي- «قد نقِل أبعدَ ممّا ينبغي».

وهذا يوافق ما في العربيّة جملة لا تفصيلاً، فكثيراً ما ترى المعربين امتنعوا من وجه إعرابي متعلّلين بـ "طول الفصل".

- **خرق قيد الفاعل المتاح:**

- ❖معرفةُ أن زيداً قد يفشل ضايقَه[(١)].

في هذا المثال خرقٌ لقيد مِن قيود نظرية الربط، إذا كان المقصود أنَّ مَن يعرف هو نفسُه مَن يتضايق، وذلك وفقاً للمبدأ الثاني من مبادئ نظريّة الربط: «يجب أن يكون الضَّمير حرّاً في مجال فصيلته العاملة».

أمّا إذا كان الفاعل المتاح (الضم) حرّاً في الجملة الاسميّة، وكان الضَّمير المستتر في يفشل (ض١) حرّاً في جملته، وكان الضمير في ضايقه (ض٢) حرّاً في الجملة الثالثة (ج٣) غير حرٍ في الإسقاط الأقصى (الجملة الكبرى) لأنّه يعود على زيد، وكان «زيداً» تعبيراً إحاليّاً حرّاً في الجملة الاسميّة الكبرى كلّها فإنَّ التعبير حينئذٍ سليم سديد لا يخرق أيَّ قيد.

ويُمثَّل لذلك بالأقواس لمعرفة مبتدأ كلِّ ركنٍ جمليٍّ ومنتهاه ورموزه عند التوليديّين:

ج إ [معرفة (ضم) ج١[أنَّ زيداً ج٢[قد يفشل (ض١)]] ج٣[ضايقه (ض٢)]].

ويبدو أنَّ خرق قيد الفاعل المحدَّد وقع حينما عاد الضمير المستتر في "ضايَقَه"

---

(١) انظر المعرفة اللُّغوية ٣١١، والجملة الأصليّة التي بنى عليها تشومسكي كلامه:

[the knowledge that John might fail] bothered him.

و"يفشل" ترجمة المترجم، والصواب "يُخفِق"؛ لأنَّ الفشل في كلام العرب الضعف لا الإخفاق؛ انظر اللسان "فشل".

على غير الفاعل، فـ«زيد» وقع في حيِّز مفعول المعرفة لا فاعلها، فلا يمكن أن يعود الضمير عليه، يقول تشومسكي: «ولا يمكن كذلك للضمائري أن يُربَط بعنصر ليس بفاعل يقع ضمن مجال الفاعل»(١).

ولعلّنا إذا قصدنا المعنى الثاني وهو أنَّ زيداً هو المتضايق وجب حينئذٍ أن نقول: معرفة أنَّ زيداً قد يفشل ضايقت زيداً.

أو: ضايق زيداً معرفةُ أنَّه قد يفشل.

فإمّا أن يُصحَّح الخرق بالتصريح بالفاعل المشترك بين المعرفة والمضايقة، فنقول: معرفة خالدٍ بأنَّ زيداً قد يفشل ضايقته.

وإمّا بالتصريح بزيد لا الإضمار كما ذُكِر: معرفة أنَّ زيداً قد يفشل ضايقت زيداً.

وقد يكون التصريح بطريقة أخرى، بإضافة المصدر إلى فاعله، فنقول: معرفة زيد بأنه قد يفشل ضايقته.

كلُّ هذه مخارج للجملة من الإشكال لو كان الحديث عن العربيّة، أما الإنكليزيّة فقد لا تستوعب كلَّ هذه التآليف من وجوه الكلام فلذلك حكم عليها تشومسكي بالخرق وعدم القواعديّة.(٢)

- **الخرق بالبعد:**

ذُكِر عدمُ البعد من قيود الربط، وهنا يُذكر مثالٌ ساقه تشومسكي على خرق الربط للبعد:

❖مَن يعتقد جون ما زُعِم من أنَّ بيل رأى؟

وقد شُرِح هذا المثال في خرق نظرية الفصل، وأُعيدَ هنا للتنبيه على خرق البعد

---

(١) المعرفة اللغوية ٣٠٨.

(٢) المعرفة اللغوية ٣٠٨.

الذي لايقلُّ أهمية عن خرق الفصل، فالمسألة عند تشومسكي محورها أنَّ العنصر الفارغ [أث] لابدَّ أن يكون معمولاً، ولاينبغي أبداً أن يُترك هملاً، فلمّا بعُد عن معموله ورابطه حصل الخرق.

ثانياً: من تطبيقات الرّبط والتّماسك النّصّي في الشّعر العربيّ:

تبيَّن أنَّ الربط والتماسك النصّي يسيران في وادٍ واحد، وأنَّ الربط أهمُّ معايير التماسك النصّي، وقُدِّمت التطبيقات اللسانيّة في الربط عند تشومسكي، وهنا تُساق تطبيقاتُ التماسك النصّي في الشعر العربيّ.

كان ينبغي أن يتصدَّر القرآن الكريمُ التطبيقاتِ العربيةَ في الربط والتماسك النصّي؛ فـ "الربط بين آية وأخرى أو سورة وأخرى في القرآن الكريم يراه المرء منسجماً سهل التناول يسير التعبير"(١) على عكس الرَّبط بين نصوص الشعر الذي اعتراه ما اعتراه من الغمز واللّمز من أفواه النقّاد؛ لنجاح أصحابه في مواضع منه وإخفاقهم في مواضع.

إلا أنَّ العمل في تتبُّع الرَّبط في أشرف الكتب القرآنِ الكريم لا تتسع له مجلّدات، ولا كتب في صفحات؛ وقد انتدب أ.د. محمد موعد نفسه لدراسة أنموذج من هذا الربط بين بعض آي التنزيل العزيز، في بحثه "مِن سحر الرَّبط في القرآن الكريم"، ووقَفَ القارئَ على مواطنَ جليلة ولآلئَ منثورة منه، ثمَّ قال: "فالكلام يطول في تتبُّع ترابط الآيات...وهذا الربط الخفيُّ الفريد بين آية وأخرى يُطلِع المرء على ربط دقيق بين أوصال النصِّ البهيّ، ربط لا تطيقه جسور التخلّص في النصّ الشعريّ البشريّ، على شدّة حرص الشعراء على ربط أواصر القصيدة بعضها ببعض، وهو ربط كانت الشعراء توفّق إليه كثيراً ولكنها في الوقت نفسه كانت تتكلّفه في مواضع، وهو ماجعل النقّاد يخوضون فيه، وينصّون عليه"(٢)

---

(١) من سحر الربط في القرآن الكريم ١٣.

(٢) المرجع السابق ٢٦.

لذا سنصطفي من شعرنا العربي الحديث قصيدة مشهورة لمحمود درويش نُظهر من خلالها حسنَ الربط في شعر التفعيلة ، وقد تعمّدنا اصطفاء قصيدة مُحدثة ؛ ليبدو أنّ « شعرنا الحديث مفعم بسحر اللغة والبيان ؛ فهذا السحر ليس حكراً على القديم وحده ، ولا على الحديث وحده ، فسحر التعبير والبيان في رأيي ليس له صلة بتلك المعركة المتوهّمة بين الشعر القديم والحديث ؛ فالكلمة الصادقة المعبرة المبدعة هي التي على القارئ أن يبحث عنها فأنّى وجدها التقطها وتمسّك بها ، ودارت في خلده وروحه وفكره ووجدانه ؛ فيسرح في عالم الجمال الساحر الذي يضفي على النفس سموّاً وبهجة وأنساً »(١) .

وهذه القصيدة الحلوة تعيدني(٢) إلى جميل العمر ، حيث كانت تطرق الأسماع في كل مكان في أخريات السبعينيات من القرن الماضي بصوت (مارسيل خليفة) وأدائه المفعم بالحسّ.

وسأحاول أن أربط القصيدة بالزمن الجميل ، وأربطها - ما أطقتُ- بالواقع ، ولعلّ هذا من أوجه الرّبط ربط النّص بالحياة ، وقد يكون هذا الرّبط هو أعلى أنواع الربط ، فهو ربط يظهر البعد الجمالي والإنساني للفنّ ، والفن إذ يخلو من هذين البعدين يغدو في رأيي فنّاً جامداً باهتاً لا قيمة له ، فالفن الخالد هو الفن الذي يعيش العصر ، ويمتد أثره إلى ما يليه من عصور ، فيثوي في عالم الخلود والإبداع.

وربط النص قد يطيقه كل شاعر ، فيحسن استعمال ضوابط الربط وأداوته في النص ، فيغدو كلّاً واحداً متماسكاً ، ومثل هذا قد يعوزه الكدّ والجهد ، ولكنه كدّ مُطاق ، فهو كدّ الصنعة ، والصنعة قد يحسنها المرء ويتقنها بالمران والتدريب ، ولكنْ أنّى له أن يجعل فنّه يعيش في كل عصر ، وكأنّه قد كُتب له ، فكان له ومنه ،

(١) انظر : سحر اللغة والبيان أمثلة من نديّ النصوص ٥١ .

(٢) أي أ.د. محمد موعد حفظه الله.

وهيهات هيهات بين شعر يُربط بحسن الصنعة والمران، وبين آخر يُربط بالزمن والعصر والحسّ!!!

وإنّ نظرة في عذب شعرنا الخالد لتكشف مدى ألق هذا الشعر، ولستُ هنا بصدد سوق قصائد من عيون الشعر لأبي تمام وأبي الطيب وزهير والأعشى وعبيد بن الأبرص وسواهم كثير، فهو موضع لا يتسع المجال له، وإن كنتُ قد سقتُ في كتابي«سحر اللغة والبيان أمثلة من نديّ النصوص» بعضاً من القصائد من شعرنا الجميل الساحر(١).

ولكي لا أطيل على القارئ الكريم أشرع بهذا النص(٢):

أحنُّ إلى خبز أمي
وقهوة أُمي
ولمسة أُمي..
وتكبر فيّ الطفولةُ
يوماً على صدر يومِ
وأعشَقُ عمرِي لأني
إذا مُتُّ
أخجل من دمع أُمي!

هو الحنين إذن، الحنين الصادق، والحنين هنا يتجسّد في أعلى أنواعه، فهو الحنين إلى الأم.

والحنين هنا ضروب متنوعة يسوقها الشاعر، فهو حنين إلى الخبز، خبز الأم.

---

(١) انظر: ص ٢٠، وما يليها.

(٢) انظر: ديوان محمود درويش الأعمال الأولى، ص ١٠٦.

وخبز الأم يستحضر في عميق الذهن صورة لتلك القرية الوادعة الآمنة التي كانت تعيش في أمن وسلام ودعة، مثلها مثل باقي قرى فلسطين، قبل أن يأتي شذّاذ الآفاق من كل حدب وصوب ليطردوا السكان الآمنين.

قرية تعيش بسلام، والحنين إلى خبز الأم يعيدك إلى شهور الخريف حيث تحرث الأرض بالمحراث القديم: ثور يجرّ سكّة الحراثة، فيقلّب الأرض وحزنها؛ فتغدو بنيّة اللون مشوبة بلونٍ أحمرَ يأخذ بلبّ الروح، وهو ثور ذكي! أجل ذكي! فلولاه لما أطاقت سكّة المحراث رسم تلك الخطوط؛ بله تلك النقوش في صفحة الأرض، فالسكّة وحدها تعوزها القوّة، والقوة يمنحها لها ذلك الثور الذكي!

وكيف يكون الثور ذكياً ياسيدي! كيف!

حجتي على ذلك تراها في ذلك الحوار الندي الذي يجريه الفلاح مع الثور، فهو يحدّثه في أثناء عمله، بل تراه يحثّه على مزيد من النشاط، والثور يجيب سيّده؛ بأكثر مما يتوقع منه.

إذن الحنين إلى خبز الأم، يوحي بتهيئة الأرض لبذر القمح، كي يكون القمح خبز الأم، وتُبذر بذور القمح، ويمضي عليها الشتاء الحلو، وعذبُ الليالي، وسهرات الفلاحين، وقصصهم ونوادرهم فيها، بله وكلامهم على الأمل الآتي على البيادر، حيث يُجمع القمح، ويذرّى ذهبيّ السنابل؛ ليغدو طحيناً يملأ بيوت الفقراء قبل بيوت الأغنياء.

إذن هو الحنين إلى خبز أمي، وهو حنين يأخذني إلى جدتي أيضاً، حيث يوضع الطحين في (لجن نحاسي[1])، كانت قد أخرجته أمي فيما جهزت لعرسها، ويعجن الطحين ليغدو عجيناً، ويغطّى العجين لوقت، وفي أثناء ذلك يجهّز

---

(١) هو وعاء دائري كبير من نحاس، يوضع فيه الطحين والخميرة والماء؛ ثم يُعجن، ويغطّى بقطعة من قماش لحين اختمار العجين.

التنّور، أو (الطابون) وهو اللفظ المشهور في ساحر قرى الأرض المباركة، ثم يوضع العجين بعد رقّه، على قطعة مدورة من قُماش أبيض، ينقل منها إلى (الصاج) المحمرّ، ولعلك ترى فيه حمرة من لون خاص، سرت إليه من القمح، والقمح اكتسبها من حمرة الأرض التي قلّبها الثور في الخريف...

ويتتابع مشهد نضج الخبز، الخبز ذي المذاق الخاص! نعم هذا الخبز له مذاق خاص خاص، ولذا يحنّ الشاعر إليه، ومذاقه الخاص سرى إليه من عليل الهواء الذي تغشى الأرض المحروثة، ومن خطوات الثور، ومن مخلفاته التي سُمّدت بها الأرض، ومن النقوش الندية العذبة التي تعاورَ على خطّها السّكة والثور والفلاح، ولعلّ النكهة المميّزة له إنما جلبت من شجون الفلاح إلى الثور، ومن حكايات الفلاحين وقد التفوا حول الكانون في كوانين (مربعنيّة الشتاء....)

هو حنين إلى خبز الأم، بكلّ رحْبِ مشاهدِه التي سرح فيها الخيال، فأحكمَ نسج رغيف الخبز الشهيّ في عالم ربط بين الحلم والأمل، الأمل في احتضان خبز الطابون على ثرى الأرض المباركة.

ولعلّ خبز الأم الناضج تحت جمر الطابون فتّق حنين الشاعر لقهوة أمّه.

وهي قهوة لها نكهتها الخاصة، وهي في الواقع قهوة أبيه، قهوة عربيّة مرّة، لها طقوسها الخاصة في الإعداد، فهي تُهيّأ كما الأرض، الأرض تُحرث، لتغدو معروضة على الشمس، والقهوة كذلك تعرض هي الأخرى على الشمس، والشمس تمنحها القوة والدفء فتدبّ فيها نكهة من حياة، ثم تحمّص فوق جمر الطابون، والطابون وقد غدا له طعم خاص سرى إليه من خبز أمّه يمنح القهوة بدوره مزيداً من نكهة لذيذة لا تراها في أيّ قهوة مهما علا كعبها، فأنّى لقهوة أنْ تكون بنكهة خبز الطابون، الخبز الذي صيغ من طيّب النكهات، بدءاً من إعداد الأرض للحراثة، وانتهاء بلونه المحمرّ، ولعلّه يمدّ القهوة بحمرته، فتغدو هي الأخرى ناضرة في لون ساحر.

والقهوة المُحْمَرّة تلك توضع في (المِهْبَاج)، فتدقّها يدٌ جمعت الحنان والقوة، حنان يتبدى في إيقاعٍ بهيّ، في عذب موسيقا (المهباج)، هي اليد ذاتها التي بذرت القمح ورعته، وحصدته، وذرّت سنابله الذهبية على البيادر، ولذا ليس غريباً أن يسري مذاق عذب خاص من تلك اليد إلى القهوة.

وهذه القهوة تنقلها تلك اليد الحنون إلى غلاّية نحاسية كبيرة، توضع فوق جمر الطابون فتغدو بعد غليها مرة بعد مرة (خميرة)، هي أصل يُنتج القهوة المرّة العربيّة، التي يمدّها جمر (الطابون) كلّ حين بمذاق خاص، تطعمه مع كل فنجان تصبّه الأم للضيوف، فهو حنين إذن إلى قهوة أمّه ذات النكهات المتواصلات المتغيرات، وهي نكهات قد لا تراها في أي قهوة مهما سمت وعلت.

ولذا يحقّ للشاعر أنْ يحنّ لقهوة أمّه.

وحنينه إلى قهوتها يذكره بلمسة ندية من يدها، لعلها أتته من انتقال فنجان القهوة من يد أمه إلى يده، وهي لمسة تزيد من مذاق عذب القهوة، فهي قهوة غدت بنكهة الحنان، ولو يممت شطر وجهك في مقاهي العالم شرقه وغربه، لأعجزك أن تعثر على قهوة بنكهة الحنان، وأي حنان هو؟

هو حنان يعيد الشاعر إلى طفولته التي تكبر وتكبر.

تعبير ساحر جميل كنّى فيه الشاعر عن الطفل الذي لما يزل عالقاً فيه لا يبرحه، وأنّى له أن تغادره طفولته، وقد نشأ وترعرع في قريته الساحرة؛ فيغلبه الحنين إلى كل عناصر مشهد الخبز، بل مشاهد الخبز والقهوة التي تكبر فيه، ويكبر هو يوماً بعد آخر والطفل وذكرياته عن نشأته الساحرة تكبر فيه أيضاً.

ومن عجب أن المرء إذ يتقدّم في العمر تكبر فيه الطفولة، فطفولته تزداد وتنمو يوماً بعد آخر، وهذا النمو للأيام يجعل الشاعر يعشق عمره، فالطفولة الحلوة التي تقترن بلقطات خالدات من مشاهد متراحبات عن خبز الأم وقهوتها تنخر الذاكرة حتى الثّمالة، فهي عمره الحقيقي الذي عاشه، عمره الذي ينبض

عشقاً للحياة، ولكن الحياة إلى زوال؛ فإن آل إلى الموت لم ينل منه الموت، فهو غير آبه به، وما ذاك إلاّ لأنه نال شرف الشهادة.

فالذي ينال من الشاعر هو تلك الدموع الرخيّة السخيّة التي ستكون من أمّه عليه.

خذيني ، إذا عدتُ يوماً
وشاحاً لهُدْبِكْ
وغطّي عظامي بعشب
تعمّد من طهر كعبك

وسخاء الدموع ذاك يبهره، فيطلب من أمّه أن تأخذه وشاحاً لهدبها، وأن تغطّي عظامه بالعشب.

ويتلقّاك هنا عذب التعبير، وناظرك يقع على عظام الشهيد وقد غُطّيت بالعشب الغضّ الطّري، وياله من سحر التركيب، إذ كيف أطاق الشاعر أن يجمع بين مشهد العظم القاسي وبين العشب الغضّ؟

هذان الضدّان اللذان يضفيان على النص مشهداً جديداً، مشهداً يجمع بين الموت الذي يتجسد في العظام، والحياة التي تتجسد في العشب الطري الأخضر، والعشب الطري الأخضر هذا يعيدك مجدداً إلى حقول القمح وسنابله الذهبية الساحرة التي تملأ سهول القرية في ربيعها المفعم بالحياة.

والعشب الطري الغض يسري إليه الطهر، فهو عشب طاهر طاهر.

والمرء إذ يصغي إلى تعبير الشاعر بوسم العشب بالطهر، يذهب خاطره إلى أنّ طهره يستمده من الأرض المباركة، ولكن الشاعر يفجؤك بأنّ طهارته هي من كعب أمه، فالعشب تعمّد طهراً من كعبها الذي لامسه بحنان، فمشى عليه ملايين المرات، وفي كل خطوة عليه يبثّه طهراً ونقاء، وكيف لا يكون هذا والذي يطؤه هو ذلك الكعب الطيّب الكعب المفعم بالحنان، الكعب الذي يشمخ واقفاً، ليعدّ خبز الطابون، فلا يعتريه الوهن.

وثمّة طلب يسير آخر:

وشُدّي وثاقي..

بخصلة شعر..

بخيطٍ يلوّح في ذيل ثوبك..

عساني أصيرُ إلهاً

إلهاً أصيرْ.

إذا ما لمستُ قرارة قلبك !!

= أن تشدّ وثاقه قبل أن يوضع الشهيد في باطن الأرض، ولكنْ بمَ تشدّه؟

تشدّه بخصلة من شعرها، وبخيط يلوّح في ذيل ثوبها، وخصلة الشعر تلك والخيط الضعيف المنزوع من الثوب تتضافر لتضفي على المشهد ألقاً ندياً، فخصلة الشعر القويّة تزداد قوة من خيط ضعيف يلوّح في ذيل ثوبها، خيط ينزع فيسري في الخصلة فتغدو الخصلة والخيط كلاً متماسكاً يؤلف وثاقاً قويّاً، يضفي على المشهد بعداً جديداً، فالثوب رمز له وقعه في مشهد القرية، الثوب الفلسطيني البهيج الذي يضمّ مشاهد التراث الشعبي، ذلك التراث الذي يعود عمره إلى عمر الأرض المعروضة للشمس، وقد قلّبها الثور، ولّما يزل، ولذا فإنّ خيطاً ضعيفاً منزوعاً من الثوب يكفي لمدّ الخصلة بقوة الربط، ربط الوثاق بالشهيد، والشهيد تسري إليه من تلك الخصلة خصال تجعله يسمو ويسمو في منازل الشهادة، فيغدو إله الشهادة، وإله الشهادة هذا لا يرقى إلى هذه المرتبة إلاّ إن لامس قرارة قلبها.

وياله من تعبير:

إذا ما لمست قرارة قلبك!

فما السبيل للوصول إلى قرارة قلبها، وقد غيبت الصفائح الشهيد؟

لا سبيل إلاّ سبيل واحد: الخصلة التي شُدّت إليه، فهذه الخصلة هي من مكونات الأرض، الأرض التي وهبت القمح، فغدا خبزاً يحنّ إليه، والشهيد

الآن في باطن الأرض، وكل عناصرها فيه: العشب الطري الغضّ، والجسد الذي أنماه القمح، والعظام التي استقرت في باطن الثرى، وقد غطّاها طري العشب، والعشب الذي يفيض طهراً من كعب أمّه الذي عمدّه طهراً ونقاء...

ويتتابع تصعيد المشهد بطلب آخر:

ضعيني ، إذا ما رجعتُ

وقوداً بتنور نارِكْ...

وحبل غسيل على سطح دارك

لأني فقدتُ الوقوف

بدون صلاة نهارك

ولكنّ التمحيص في هذا الطلب يعيدك إلى حنين الشاعر للخبز، والخبز والطابون صنوان لا ينفصلان، وعليه فالمشهد الذي يبدو قاسياً للوهلة الأولى:

ضعيني، إذا ما رجعت

وقودا بتنور نارك..

هو مشهد مفعم بالحياة، فهو سيغدو وقوداً لرغيف ينضج، وهذا الرغيف هو رمز الحياة، فهو يفيض بعناصر الحياة ومشاهدها الرحبة: الأرض المحروثة المعروضة للشمس، وقد رسم فيها الثور الذكي وسكته لوحات من نقوش ستفيض حياة، حياة تستحق أن يحثّ الفلاح لأجلها الثور، فيُسرّ إليه بحكاياته وقصصه، ثم بذار القمح في الأرض وهي تتلقى عناصر الحياة من شعاع الشمس ومن المطر، فتنمو لتغدو سنابل من ذهب تذرّى على بيادر القرية، بيادر تتحول إلى قصص ونوادر الفلاحين البسطاء وهم يتحلقون حول الكانون في كوانين مربعنيّة الشتاء...

وثمّة طلب آخر يسير: وهو أنْ يغدو حبل غسيل على سطح الدار.

وهو طلب يبدو هو الآخر غريباً غريباً! ولكنّ التمحيص في هذا المشهد يضفي على النصّ مزيداً من الألق.

فحبل الغسيل هذا يعوزه ثوب، فالحبل لا قيمة له من دونه، والشهيد غدا ثوباً، ولكنْ كيف آل إلى ذلك؟

إنه خيط الثوب الذي أمدّ الخصلة التي شُدّ الوثاق إليها، فهذا الخيط الضعيف، الذي نُزع من ثوب الأم نما في باطن الثرى فغدا ثوباً أنيقاً، ثوباً تستحق حلو نقوشه أن تُعرض للملأ على حبل الغسيل، كما صفحة الأرض المنقوشة المحروثة.

وليت عذب المشهد يقف هنا، فالشاعر يتجاوزه إلى مشهد بديع آخر، فالشهيد لا يقوى على الوقوف، وهو مسجى في باطن الثرى، فقد سئم أن يبقى مُلقىً على ظهره، فهو يريد الوقوف، يريد النهوض.

ولمَ يريد ذلك يا ترى؟

يريد النهوض، كي يقف من جديد، والوقوف يعني التحدي للموت، فهو النهوض إلى الحياة من جديد، حياة تعيده إلى مشهد أمّه الواقفة في صلاتها، فالشهيد افتقد إلى ذلك الوقوف، حنّ إلى الوقوف بجوار أمّه في هذا المشهد الطفولي، وهو كاد يهرم، وهذا المشهد يعيده إلى طفولته:

هَرِمْتُ، فردّي نجومَ الطفولهْ
حتى أُشارك
صغار العصافير
درب الرجوع ...
لعُشِّ انتظارِك!

مشهد طفولي، يعيده إلى نجوم الطفولة، كي يكون في سرب العصافير العائدة في درب الرجوع... الرجوع إلى العشّ، وقد طال الانتظار... فهل ثمّة من يعين على العودة إلى ذلك العش!

فهو الاستنهاض للهمم إذن.

وبعد:

فقد رأيتَ أنَّ الربط قد جاء في تطبيقات تشومسكي موضَّحاً بالتمثيل القوسي والتشجير، ومهتمّاً بالبنية التركيبية للعبارة، ومعتمداً على قيود الربط وأنظمته، وجاء في العربيّة للتأليف بين وشائج الكلام، ولم يقتصر على الوظيفية التركيبية الصناعية بل تعدّاها بمراحل بسيطة ممتدّة آخذاً بعين النظر المعنى وجمال العبارة وأثرها في نفس المتكلّم.

وكلّ ما ذكر في ضوابط الربط قديماً وحديثاً طيّب جيّد، لأنّه بني على التقصي والتّتبُّع، ورؤى علمية قويمة صحيحة سديدة، لا يطيق أن ينال منها نائل.

ولكنّ رؤيتي للربط- مع اعتذاري الشديد إلى النحاة العرب وإلى سيّد نظرية الربط لسانيّ عصره: تشومسكي- هي رؤية متباينة بعض الشيء معهم؛ فأنت يا سيدي وضعت قواعد محكمة صارمة دقيقة علمية للربط، وهي ضوابط تبهر المرء حقاً، لأنّ عناصرها هي غاية في الدقة والتعقيد، وهي نظرية يغلب عليها الطابع الرياضي الفيزيائي، وكأنك تدرس العلوم الطبيعيّة الكونية التي تأتي قوانينها بمعزل عن الرأي والأحوال النفسية السياقية.

ولكني يا سيدي ألفيت أنّ الربط الحقيقي للنص؛ إنما يكون من داخله، ومن إسقاطه على الواقع، فأدوات الربط التي نصّ عليها النحاة العرب وأنت ياسيدي موفورة قد يطيقها كل شاعر، ولكنّ الفنان الحقّ هو الذي يجعل النص الشعري لوحات متراحبات متشابكة فيما بينها أشدّ التشابك، وهذا التشابك لا وزن له إن لم يكن وراءه معاناة، وهل في الوجود كلّه معاناة أعظم وأكبر من الحنين إلى خبز أمي وقهوة أمي، وساحر المشاهد في قرية مسلوبة!!

أنت يا سيدي لم تعرف ولن تعرف آفاق ذلك الحنين؛ لأنك لم تجرّب ولو للحظة واحدة معنى الفقد، ومعنى الحنين إلى أخوة تفرقوا في بلادك الباردة الباهتة، التي لم تذق عذب الطعم من خبز الطابون، ولا تدري ما معنى أن يحنّ المرء إلى قهوة أمّه...

فكان في ذلك تفرُّد للعربية في جوانب كثيرة من الربط، وتوظيف له في مجالات جديدة، وتبيان لخصائصها التي تجعل من تطبيق بعض القيود متأبياً عليها.

وهنا يفيء القارئ إلى حقيقة أنَّ الربط والتماسك النصّي كلاهما يخلدان إلى المعنى والعاطفة والسياق ويخدمانها، وكلُّ تناول لهما بجمود رياضيّ ثابت، وبمعزل عن هذه المعطيات المتمازجة تمازج الروح والجسد هو تناول قاصر أو مُجحِف، لا يُراعي إنسانيّة الإنسان الذي صدر عنه هذا النصُّ أو ذاك....

نتائج البحث:

١- تختلف وظائف الربط ونسبة حضورها بين عمل أهل العربيّة وعمل اللسانيين التركيبيّين كتشومسكي.

٢- ثمّة مواضعُ كان تناول علماء العربية الأوائل لها أعمق وأدق وأنضج وأجود وإن لم يفردوا باباً نظرياً قائماً بذاته يحصر قضايا الربط ومناحيه وأحواله.

٣- تناول تشومسكي الرَّبط على مستوى العبارة والجملة والتركيب، وتناول علماء اللغة والنّحو والتفسير الرَّبط على ذلك المستوى أيضاً، وزادوا عليه الرَّبط على مستوى الخطاب، والربط بين نص وآخر، لتحقيق غاية ضم أوصال الكلام وعدم قطيعة وشائجه وتفكّكها.

٤- وضع تشومسكي نظرية الرَّبط للرَّبط بين أجزاء الجملة من حيث البنية التركيبية، وأراد صياغة قواعد ثابتة تخدم التركيب والدلالة معاً، لكنّها لا تُطبق على العربيّة في سائر أحوالها، فثمة مواضع كثيرة لا يُفلح فيها الإسقاط الآلي للقواعد الصناعيّة على الكلام.

٥- السيِّد الحاكم على ربط الضمير وربط أجزاء الجمل وأجزاء الكلام عند أهل العربيّة هو مراد المتكلّم، و"مراد المتكلّم" هذا مما لم يأت تشومسكي على ذكره في نظرية الربط بأسرها.

٦- ما لا يُطبَّق على العربيّة من قواعد تشومسكي لا يصلح دليلاً له على كلّيّة النّحو وعالميّته التي يُنظِّر لها مستدلّاً بتلك القواعد.

٧- تناول أهل العربية الربط من حيث البنية التركيبية ومن حيث خدمة المعنى ومن حيث الوظيفتان النفعية والجماليّة، فسخّروا الربط للوظائف الصناعية والدلالية والجمالية على السواء.

٨- **الرَّبط ليس مجرَّد كدِّ الصنعة من حيث استعمال ضوابط الرَّبط وأدواته الآلية؛ بل هو كدُّ الفنِّ والحسِّ، يربط النصَّ بالزَّمن والعصر والحسِّ في**

آن، فالربط الحقيقي للنص؛ إنما يكون من داخله، ومن إسقاطه على الواقع، فأدوات الربط التي نصّ عليها النحاة العرب وأنت ياسيدي موفورة قد يطيقها كل شاعر، ولكنّ الفنان الحقّ هو الذي يجعل النص الشعري لوحات متراحبات متشابكة فيما بينها أشدّ التشابك، وهذا التشابك لا وزن له إن لم يكن وراءه معاناة.الرّبط السياقيُّ الفنّي الحسّي عمدته وعتاده الولوج في جوهر المعنى، ومناسبة النصِّ الشعريّ التي قيل فيها، ولا يقتصر على الروابط اللفظية للكلمات.

٩- الرّبط ليس مجرّد كدّ الصنعة من حيث استعمال ضوابط الرّبط وأدواته الآلية؛ بل هو كدُّ الفنِّ والحسِّ، يربط النصَّ بالزّمن والعصر والحسِّ في آن.

١٠- الرّبط السياقيُّ الفنّي الحسّي عمدته وعتاده الولوج في جوهر المعنى، ومناسبة النصِّ الشعريّ التي قيل فيها، ولا يقتصر على الروابط اللفظية للكلمات.

١١- تجد أنَّ تناول تشومسكي لمسائل الربط يغلب عليها الطابع الرياضي الفيزيائي، وكأنك تدرس العلوم الطبيعيّة الكونية التي تأتي قوانينها بمعزل عن الرأي والأحوال النفسية السياقية،[1] في حين تجد النّحويين أجادوا في ربط التركيب بالسياق النفسي ومرادات المتكلّم.

١٢- آلية تشومسكي في تحليل جمل الرّبط معقّدة وعرة لا يكاد الفهم يستوعبها، وكثرة الأقواس فيها تربك فهم القارئ، لأنّه يتناولهما من منظور العلوم الرياضيّة الثابتة، ولذلك تتعذّر على الفهم في كثير من الأحيان تعذُّراً لا تلقى مثيله عند سبرك أغوار الربط عند أهل العربيّة، فهنالك لا يحول بينك وبين فهم توجيهاتهم وضوابطهم إلّا فهم المعنى.

---

(١) البنى النحوية ١٢٤.

١٣- البُعد الفنّي الجمالي الإنساني للربط لايقلُّ شأناً عن البعد النّحوي الصناعي، ولا ينفكُّ عنه، وهو بُعد لم تتطرّق إليه نظرية تشومسكي للربط.

١٤- الإعراب والتحليل اللغوي الأدبي للنصوص في العربية سبيل المشتغل بالتطبيقات عليها، والتحليل التشجيري والتمثيل القوسي سبيل أصحاب اللسانيات.

المصادر والمراجع:

العربية:

- أنظمة الربط في العربية، أ.د حسام البهنساوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣
- أهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث، د.حسام البهنساوي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٩٤.
- البنى النّحويّة، نوام تشومسكي، ترجمة يؤيل عزيز، دار عيون، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٨٧.
- ديوان محمود درويش الأعمال الأولى، رياض الريّس للكتب والنشر، بلا تاريخ.
- سحر اللغة والبيان، أمثلة من نديّ النصوص، د. محمّد عطا موعد، وزارة الثقافة، الهيئة العامة السوريّة للكتاب، دمشق ٢٠١٩م
- اللسانيات واللغة العربية، د. عبد القادر الفاسي الفهري، دار توبقال، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٥، ومنشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٨٦.
- اللغة ومشكلات المعرفة، نوام تشومسكي، ترجمة د. حمزة بن قبلان المزيني، دار توبقال، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٠.

- المعرفة اللغوية طبيعتها وأصولها واستخدامها، نوام تشومسكي، ترجمة د. محمد فتيح، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٩٣.
- نظريّةُ الرَّبط لتشومسكي في ضوء قواعد العربيّة وأصولها من وجوه الاتّصال والانفصال، د. أسماء رزق، وزارة الثقافة، قيد النشر.
- نظرية النحو الكلّي والتراكيب اللغوية العربية، د. حسام البهنساوي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢
- النظرية النحوية، جيفري بوول، ترجمة مرتضى جواد باقر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.

الأجنبية:

- Knowledge of language, Its Nature, origin and Use, Noam Chomsky, New York Praeger, 1986.
- Lectures on Government and Binding ,Noam Chomsky ,Forist, Dordrecht, Providence, ed 5, 1988.
- Universal Grammar approach, Noam Chomsky -2007 -

الرسائل الجامعية:

- الإعراب الفعلي، رسالة دكتوراه، د.يوحنا اللاطي، جامعة باريس الثامنة، ١٩٩٤.
- التركيب النّحوي في اللسانيّات الحديثة في ضوء جهود علماء العربيّة، أطروحة دكتوراه، إعداد أسماء ياسين رزق، جامعة دمشق، ٢٠١٨.
- نظرية تشومسكي في العامل والأثر، (محاولة سبرها منهجاً وتطبيقاً)، رسالة دكتوراه، شفيقة العلوي، جامعة الجزائر، ٢٠٠٢.

الأبحاث:

- مـن سـحر الـرَّبط في القـرآن الكـريم، أ. د. محمـد عطـا موعـد، مجلـة الـتراث العربي، ملف خاص: علوم اللغة، ع ١٥٤، ٢٠١٩.
- نحو نظرية للإعراب الفعلي، د. يوحنا اللاطي، جامعة البلمند، ١٩٩٦.
- نظريّة للعمل في النحو العربي، د. يوحنا اللاطي، جامعة البلمند، ١٩٩٧.

التراث العربي
العدد المزدوج (١٥٧-١٥٨)/ ربيع - صيف/ ٢٠٢٠

أدب الكاتب بين الشرح والاقتضاب

د. منى طعمة*

حظي كتاب "أدب الكاتب" لابن قتيبة "٢٧٦" بعناية علماء اللغة، فتناولوه بالشرح والاختصار والنقد، سواء أكان لمقدمته أم للأبيات الشعرية الواردة فيه أم لما جاء فيه من مسائل لغوية وأدبية عامّة. وتكمن قيمته في أنه يعدّ أصلاً من أصول علم الأدب وركناً من أركانه كما ذكر ابن خلدون في مقدّمته حين قال: ((وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أنّ أصول هذا الفن وأركانه أربعة دواوين وهي: أدب الكاتب لابن قتيبة، وكتاب الكامل للمبرّد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي، وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع عنها...))[(١)].

فـ"أدب الكاتب" أو "الكتّاب" كتاب ثقافة أدبية لغويّة عامّة، لا يستغني عنه عالم أو باحث لغوي أو أدبي، فقد حوى من كلّ شيءٍ، وتفنّن فيه مؤلفه أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة من أئمة اللغة والأدب الفضلاء الثّقات.[(٢)]

---

* أستاذ مساعد في جامعة دمشق.

(١) مقدمة ابن خلدون ٥٥٣، ٥٥٤.

(٢) انظر ترجمة ابن قتيبة والثناء على كتبه عامة و"أدب الكاتب" خاصة في: وفيات الأعيان ٤٢/٣ وإنباه الرواة للقفطي ١٤٣/٢، ١٤٧.

وقد ذكر الباحثون والمحققون شروح "أدب الكاتب"، منها ما هو محقق ومنها مفقود وآخر مخطوط.

فحاولت في هذا البحث تقديم مقالة حول بعض هذه الشروح وبيان طريقة مؤلّفيها ومنهجهم اللغوي في الشرح والنقد. فقد تفاوتت هذه المؤلّفات في شرحها، فمنها ما شرح خطبة الكتاب فقط، أي: "المقدّمة" التي قال عنها كثير من علماء اللغة والأدب: إنها أهم من الكتاب، وذلك لطولها، وهذا ما صنعه الزجاجي في "تفسير رسالة أدب الكاتب"، ومنهم من شرح الكتاب كاملاً كما فعل ابن السيد البطليوسي "ت٥٢١هـ" والجواليقي "٥٤٠هـ" وأحمد بن داود الجذامي "٥٨٩هـ" وغيرهم.

أوّلاً: شرح المقدمة للزجاجي بعنوان "تفسير رسالة أدب الكاتب":

إنّ شرح الزجّاجي[1] "ت٣٤٠هـ" المسمّى بـ"تفسير رسالة أدب الكاتب" هو شرح مختصر للمقدمة فقط، ويقع هذا الشرح في مئتين وعشر صفحات، ويرى محقق هذا الكتاب "أن تفسير الزجاجي هو أوسع شروح ((أدب الكاتب" لغة وتصريفاً وإعراباً واستشهاداً، واستطرد إلى ذكر النوادر والأخبار والأشعار))[2]. ويشيد المحقق بالزجاجي في شرحه لهذه الرسالة قائلاً: ((فهو أول من نظر في هذه الرسالة نظرة واسعة تخطّت مسائل اللغة بفروعها إلى الأدب والفلسفة والمساحة، فجمع شرحه بين ذلك كلّه، مضافاً إلى فضل السبق والتقدم الزمني))[3].

وهذا الكتاب شرح للمقدّمة الواردة عند ابن قتيبة في كتابه "أدب الكاتب" فقط وقد بيّن الزجاجي ذلك في مقدّمة شرحه حين قال: ((.. رأيت أن أشرح

(١) أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي "٣٤٠" انظر ترجمته في: إنباه الرواة للقفطي ٢/١٦٠ وبغية الوعاة للسيوطي ١/٤١٣.

(٢) مقدمة كتاب "تفسير رسالة أدب الكاتب للزجاجي" ص٥.

(٣) المصدر السابق، ص٦. والمحقق د.عبد الفتّاح سليم.

رسالة أدب الكتاب الموسوم بـ"أدب الكُتّاب" لابن قتيبة لأنه ذكر فيها جملاً من الآداب غريبة، وأعْرَضَ عن شرحها صفحاً، يسوغ المقال فيها، ويتّسع الكلام))[1].

يبدو أنّ الزّجّاجي ألّف كتابه لأحد عِلْية القوم، ويبين ذلك في مقدمة رسالته المصدّرة بالدعاء: ((أمّا بعد- أمتع الله الكرم ببقائك، وزيّن الدنيا بعزّتك، وعضد أهل العلم بامتداد أيّامك، عزيزاً محروساً))[2].

وغايته من الكتاب كما ذكر في المقدمة شرح ما أشكل من معان وألفاظ، وتفسير مقدمة كتاب أدب الكتاب لابن قتيبة لغوياً ونحوياً، وإظهار مقدرته اللغوية أمام أقرانه ومعاصريه، وقد بيّن ذلك من خلال قوله.

((.. ففسَّرت ما تضمَّنته من اللغة باشتقاقه وتصاريفه، ومن النحو بعلله ومقاييسه، وأوضحت ما أومأ إليه ممّا ذكر من حاجة الكتّاب إليه من معرفة المصادر والأبنية، وانقلاب الياء عن الواو، والواو عن الياء، والألف عنهما، وجملاً، من التصريف نافعة مُنْفِعة لمن نظر فيها وتأملها بعين تدبّر واستبصار))[3].

((.. وفسّرت أخبار الرسول ﷺ التي ذكرها ولم يفسِّرها ووصلت بها ما جانسها، وذكرت معاني الكلام الذي حكاه عن المنطقيّين والمهندسيّين وجُملاً من المساحة تكفي من نظرها عمّا سواها، وجعلت جميع ذلك موجزاً غاية الإيجاز، ليقلّ حشوه، وتكثر فائدته، ولم أُخْلِ كلّ فصل منه من تضمينه خبراً طريفاً يشاكله، وأبياتاً نادرة، أو بيت معنىً؛ ليكون هذا الكتاب- باحتوائه على ما ذكرتُ- للمتطلّع إلى معرفة هذه الأشياء أَخْصر فائدة، وأسرع نفعاً من الكتاب المقصود بالرسالة وبالله التوفيق))[4].

---

(١) مقدمة الزجاجي ٥١.

(٢) مقدمة الزجاجي ٥٠.

(٣) مقدمة الزجاجي ٥١.

(٤) مقدمة كتاب "تفسير رسالة أدب الكاتب" للزجاجي ٥١، ٥٢.

ومنهج الزجاجي في شرح مقدمة كتاب ابن قتيبة أنّه يورد جملاً من المقدمة، ومن ثم يشرحها كلمة كلمة، ويستفيض في الشرح النحوي والصرفي والأدبي مستشهداً بآيات القرآن الكريم والحديث الشريف وأشعار العرب وأقوالهم، فقد استغرق في شرح ((أمّا بعد)) الواردة في مطلع مقدمة كتاب ابن قتيبة قرابة إحدى عشرة صفحة. وممّا جاء فيها:

((أمَّا: حرف متضمّن معنى الجزاء، ولا بدّ له من جواب لتضمّنه معنى الجزاء، كقولك: أمّا زيدٌ فكريم. ويرتفع ما بعد "أمّا" بالابتداء، وهو مُقَدَّمٌ ممّا بَعْدَ الفاء، قال سيبويه: تقديره: مهما يكن من شيء فعبْدُ اللهِ مُنطلقٌ... وفي كلام العرب "أمّا" أخرى، وهي مركّبة من "أنَّ" و"ما"، وذلك قولك: أمّا أنت منطلقاً انطلقْتُ معك...

ولا تكون "أمّا" هذه إلّا مفتوحة.. وأنشد سيبويه:

أبا خُراشةَ أمَّا أنتَ ذا نفرٍ فإنَّ قومي لم تأْكُلْهُمُ الضَّبُعُ[1]

الضَّبُع: السَّنة الشّديدة المُجْدِبَة.

... وأمّا "إمّا" المكسورة فلها في كلام العرب ثلاثة مواضع، تكون شكّاً، وتخْييراً، وجزاءً...

وقوله "بَعْدُ" منصوب لأنه ظرف زمان مضاف إلى الحمد، و"قبلُ وبعدُ" إذا أضيفتا أُعْرِبَتا.. فإذا أفردتا بنيتا على الضم، كقولك: جئت من قبلُ ومن بعدُ، قال الله- عزّ وجلّ- : ﴿لله الأمرُ من قبلُ ومن بعدُ﴾... فإذا نكرت "قبلُ وبعدُ" أعربتهما لأنّه قد زالت العِلّة التي من أجلها بُنيتا، لأنهما إذا نُكّرتا لم يدلّا على المضاف إليه المحذوف، لتنكيرهما، فتقول: جئت قبلاً وبعداً، ومِن قبلٍ ومِنْ بعدٍ، وقد قرأ بعض القرّاء: ﴿لِلّه الأَمْرُ مِنْ قَبْلٍ ومِنْ بَعْدٍ﴾[2]... وقد قرأ بعض

(1) البيت لعباس بن مرداس في: الكتاب ١/٢٩٣ وخزانة الأدب ٢/٨٠.

(2) سورة الروم ٣٠/٤.

القرّاء: ﴿لِلـهِ الأمـرُ مـن قَبْـلٍ ومِـنْ بَعْـدٍ﴾ علـى مـا ذكـرتُ لـك، فهـذا مـذهب البصريين أجمعين. وقال الفرّاء: ((قبلُ وبعدُ، إذا أُفْرِدَتا ضُمَّتا، لتضمّن كُلّ واحد معناه في ذاته ومعنى المحذوف بعده، لأن التقدير: قبل كُلِّ شيءٍ، وبعد كلِّ شيءٍ... ولهذه العلة ضمّوا "حيثُ" في كلّ حال... ولهذه العلة أيضاً قالوا: ما كلمته قط. قال الفرّاء: فإن نُكِّرت "قبلُ وبعدُ" نُوِّنَتا))[1]. قال: أنشدني الكسائي:[2]

فساغ لـي الشَّرابُ وكنتُ قبلاً   أكادُ أغصُّ بالماء المعينِ

وهذا التنوين نظير تنوين المنادى المفرد إذا لحقه التنوين في الشعر ضرورة، كما قال:[3]

قدِّموا إذْ قيلَ: قيسٌ، قدِّموا   وارفعوا المجد بأطراف الأسَلْ

أراد "يا قيسُ" فنوّن ضرورة، قال: والأجود النصب، ... ولولا كراهة الإطالة لذكرت ما يعتلُّ به الفريقان)) يقصد أهل البصرة والكوفة.

نلاحظ من النص السابق أن الزجاجي يحاول الإحاطة بألفاظ مقدمة أدب الكاتب إحاطة كاملة من الجوانب النحوية والصرفية والمعنوية ويذكر أوجه الخلاف بين النحويين والقراءات القرآنية والشواهد المتعددة، وهو في ذلك يطيل شرحه ويستطرد كثيراً، والقياس النحوي عمدته في إبراز المعنى المقصود، وبعد هذا الشرح المستفيض لـ"أما بعد" يقول: ((لولا كراهة الإطالة)). ويغلب على شرحه الجانب النحوي والصرفي، إلاّ أنه يؤصّل في مواضع عدّة لألفاظ اللغة،

(١) انظر معاني القرآن للفرّاء ٢/٣٢٠، وخزانة الأدب ٦/٥٠٥ والبحر المحيط ٧/١٦٢.

(٢) البيت منسوب لعبد الله بن يعرب، وقيل: ليزيد بن الصعق، ويروى "بالماء الحميم". انظر معاني القرآن ٣/٣٢٠ وهمع الهوامع ١/٢١٠ وخزانة الأدب ٦/٥٠٥.

(٣) البيت للبيد بن ربيعة في ديوانه ١٩٢. وانظر معاني القرآن للفراء ٢/٣٢٠ وخزانة الأدب ٦/٥٠٥.

ويبحث في اشتقاقها وتطوّرها المعنوي الدلالي ومن ذلك قوله: ((والمحاقّلة: وفي المحاقلة ثلاثة أقوال: قال بعضهم: هو بيع الزرع في سنبله بالحِنطة، وقيل: هو اكتراء الأرض بالحنطة، وقيل: هي المزارعة بالثلث والربع وأقل من ذلك وأكثر، وهذا الوجه أشبه بها على طريق اللغة، لأن المحاقلة مأخوذة من الحقل، والحقل: القَرَاحُ، والمفاعلة من اثنين في أمر واحد، كالمزارعة من اثنين والمضاربة والمشاتمة، ويقال للأَقْرِحَة: المحاقِل، كما يقال لها المزارع))(١).

وكذا قوله: ((والمُزَابَنَة: بيع الثمر في رؤوس النخل بالتمر كيلاً، وبيع العنب على الكرم بالزبيب كيلاً)).

ومن شرحه التأصيلي قوله: (("المغمورُ" المُستضعَف، وأصله الذي غشيه ماء كثير فعَلاه وغَمَره، وكذلك المستضعَف المتحيَّر منه، والغمرُ: الماءُ الكثير، وفرسٌ غَمْرٌ: إذا كان كثير الجري، ورجلٌ غَمْر الرِّداء، إذا كان كثير العطاء والمعروف سخيّاً، وإن كان رداؤه صغيراً، كذلك قال ابن السكيت، وأنشد...)). ويستفيض في ذكر المعاني المعجمية المتعدِّدة مع أمثلة وشواهد متنوعة.

والزجاجي لم يدع فائدة في الكتاب إلا شرحها فتجده عالماً بالرياضيات والمساحات والأشكال الهندسية، يشرحها مع الرسم بأسلوب المعلّم، وهذا الشرح الرياضي الدقيق حريٌّ أن يقف عنده علماء الهندسة والحساب لأنه من أوائل الكتب التي تشرح المساحات والأشكال الهندسية وتثبتها بالرسم.(٢)

وشرح الزجاجي للمقدمة بحق كافٍ ووافٍ، وأخذ عنه جلّ من جاء بعده، وكان دقيق النظر، واسع المعرفة بالثقافة الأدبية اللغوية والفلسفية والرياضية حتى سبق معاصريه في نظراته الدقيقة، فهو من أجلّ ما وصلنا في شرح مقدمة أدب الكاتب، والمتتبع لدقائق الكتاب يتضح له ذلك.

---

(١) تفسير رسالة أدب الكاتب ١٤٠. وانظر الاقتضاب ١/٩٤. يكاد الكلام منقولاً بلفظة دون نسبة للزجاجي، وكذا بقية الكلام بعده "المزابنة، المعاومة".

(٢) انظر الحديث عن المجسّمات والمثلثات والزوايا والدوائر ١٥٥ إلى ١٦٣.

وقد اعتمد الزجاجي في شرحه على آراء عدّة من علماء اللغة والأدب وبعض الفلاسفة، وذكر ذلك في شرحه، ووثق أكثر نقولاته عنهم، وذكر خلافات النحويين واللغويين في المسألة الواحدة، مبرزاً رأيه ومرجحاً رأياً على آخر. وكانت عنايته بالمسائل النحوية والتوسع فيها والتعمق في توجيه الآراء المتعددة تفوق عنايته بالجوانب المعجمية واللغوية، ولكنه كان يستطرد في مواضع عدّة، فتراه يتحدث عن النجوم والفلك وعلوم الهندسة والمساحة وعادات العرب.(١)

ولم يكن الزجاجي شارحاً لكتاب ابن قتيبة فقط بل كان ناقداً لبعض ما جاء به فيوافقه تارةً، ويخطئه بمسائل لغوية ونحوية أو في رواية شعرية أو في نسبة أبيات إلى قائليها تارةً أخرى، وقد يخطئه في مسائل منطقية وفلسفية.

فقال في تعقيبة على حديث ابن قتيبة عن الفلاسفة بعد أن فنّد قوله فيهم:

((وجملة القول في هذا الفصل أن كلام ابن قتيبة أولى أن يسمّى هذياناً من الحكاية التي لم ينقضها، ولم يدُلّ على فسادها))(٢).

وكان يصوّب الخطأ ويبين أوجه الخطأ، فيقول مثلاً: ((هذا خطأ من وجوه))(٣). وقد يثني على عبارة ابن قتيبة فيقول: ((أما قوله: "فأين الأنفة من مجانسة البهائم؟" فكلام لا زيادة عليه في الحض على العلم، إذ جعل من لا يعلم مقارناً للبهائم، وهو كذلك...))(٤).

والكلام على تفسير رسالة الزجاجي لمقدمة كتاب أدب الكاتب حريٌّ أن يقام عليه بحث كبير لما يحتوي من تفصيل لغوي ودقائق معرفية متنوّعة.

---

(١) تفسير رسالة الأدب ٨٨، ٧٩.

(٢) المصدر السابق ١٠٩، ١١٠.

(٣) المصدر السابق ١١٦.

(٤) المصدر السابق ١١٩.

ثانياً: شرح "أدب الكاتب" لابن السيد المعنون بـ"الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب":

أمّا شرح ابن السيد لأدب الكاتب المعنون بـ"الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب" فهو أوفى الشروح التي وصلتنا لمتن الكتاب، وابن السيد البطليوسي[1] وإن سمّاه الاقتضاب أسهب في الشرح والتفسير لمقدمة الكتاب ومضمونه عامة، وأتبعه بحديث نقدي موضوعي لما جاء به ابن قتيبة واضطرب كلامه فيه، وشرح أبيات أدب الكاتب الشعرية، وردّ كثيراً من آراء النحاة واللغويين، ووقع كتابه في ثلاثة أجزاء استوفى فيها المسائل اللغوية والنحوية والأدبية الواردة في أدب الكاتب، فجاء الجزء الأول لشرح خطبة الكتاب، وقد شرحها شرحاً وافياً مستفيضاً. وأضاف إليها ما أغفله ابن قتيبة من ذكر لآلات الكتّاب وما يختص به الكُتّاب وأصنافهم. وخصّص الجزء الثاني للأغلاط التي وقع فيها ابن قتيبة أو الناقلون عنه فنبّه عليها وصوّبها، وكذلك الأشياء التي اضطرب فيها كلامه وأشياء جعلها من لحن العامة وهي غير ذلك، ومواضع وقعت غلطاً في رواية أبي علي البغدادي المنقولة إلينا.

وأمّا القسم الثالث من الاقتضاب فقد خصّصه ابن السيد لشرح أبيات أدب الكاتب.

ولم يكن ابن السيد في الاقتضاب ليكتفي بشرح ألفاظ كتاب أدب الكاتب ومسائله النحوية واللغوية والأدبيّة العامة، بل كان ناقداً علمياً دقيقاً غزير العلم، إذ يورد آراء أهل العلم واللغة ومن ثمّ ينقدها ويثبت الصواب بأمثلة وشواهد عديدة من أقوال العرب الفصحاء الأوائل وآيات الكتاب الكريم والأحاديث الشريفة الصحيحة وأشعار العرب. وتظهر شخصيته العلمية وآراؤه النابعة من

---

(١) ابن السيد البطليوسي: أبو محمد عبد الله بن محمد، من علماء اللغة والأدب الأوائل في الأندلس "ت٥٢١هـ" له مؤلفات متعددة في اللغة والنحو والأدب. انظر ترجمته في: إنباه الرواة ١/٤٠٢ وبغية الوعاة ٢٨٨.

حسٍّ لغوي مرهف، دقيق. إذ يظهر المعاني بدقة ووضوح ويبين الفروق اللغوية بقدرة بارعة على التقصّي للمسائل النحوية واللغوية وقياس دقيق.

وقد بدأ كتابه بعد البسملة والصلاة على نبي الأمة وحمد الله ببيان غرضه من تأليف الكتاب قائلاً:

((غرضي في كتابي هذا، تفسير خطبة الكتاب الموسوم بـ"أدب الكُتّاب" وذكر أصناف الكتبة ومراتبهم، وجُلّ ما يحتاجون إليه في صناعتهم، ثمّ الكلام بعد ذلك، على نُكتٍ من هذا الديوان يجب التنبيه عليها، وإرشاد قارئه إليها ثمّ الكلام على مُشْكل إعراب أبياته ومعانيها، وذكر ما يحضرني من أسماء قائليها، وقد قسّمته ثلاثة أجزاء...))[١].

وشرع يشرح مفردات كلمات المقدمة بالتفصيل ويقف على جوانبها المعنوية والنحوية والصرفية واللغوية فقد شرح المقدمة بقرابة مئة صفحة ثم عقّب بعد شرح أوّل كلمتين "أما بعد" بقرابة أربع صفحات بقوله:

((واستيفاء الكلام في هذه المسألة يخرجنا عن غرضنا الذي قصدناه، وليس كتابنا هذا كتاب نحو، فنستوعب فيه هذا الشأن، فمن أراده فليلتمسه في مواضعه إن شاء الله))[٢].

لم يكن شرحه لألفاظ المقدّمة يتّسع اتساع الزجاجي لأنه شرح كامل الكتاب وأسماه "الاقتضاب" أي: حاول الاختصار في شرحه ومع ذلك جاء في أجزاء ثلاثة، وممّا جاء في شرح المقدمة:

((أمّا بعد حمد الله بجميع محامده)): أما: حرف إخبار، يدخل على الجمل المستأنفة ويتضمّن معنى حرف الشرط، والفعل المشروط له، ولذلك احتاج إلى الجواب بالفاء، كما يُجاب الشرط، ...وقوله "بعد حمد الله": بعد: ظرف،

(١) الاقتضاب ١/٢٧، ٢٨.

(٢) الاقتضاب ١/٣٢.

يعرف إذا أضيف إلى ما يتّصل به، فإذا انقطع عن الإضافة، بُني على الضم إذا اعتُقد فيه التعريف وأعْرِب اعتُقِد فيه التنكير، ولا يضاف إلا إلى المفرد، أو ما هو في حكم المفرد... وبعدَ: ينتصب ههنا على وجهين: أحدهما أن يكون من شيء بعد حمدِ الله، والثاني أن يكون العامل فيه "رأيت" على معنى التقديم والتأخير، كأنّه قال: مهما يكن من شيء فإنّي رأيت بعد حمد الله، فيكون بمنزلة قوله- عزّ وجلّ- : ﴿فأمّا اليتيم فلا تقهر وأمّا السائل فلا تنهر﴾[1] فالعامل في اليتيم والسائل الفعلان اللذان بعدهما، ...))، ويستشهد على هذه المسألة بأقوال سيبويه والمازني والمبرد، ويناقشهم ويفنّد حجج بعض النحويين التي لا يراها صحيحة في القياس ومع اتساعه في الشرح إلّا أنه في هذه المسألة لم يذكر شواهد شعرية ولم يتسع اتساع الزجاجي في شرح "أما بعد"، وعلّل ذلك كما ذكرنا أنه لم يرد لكتابه أن يكون كتاب نحو فيستوعب كل ما في المسألة. فشرح ابن السيد يغلب عليه طابع اللغوي الذي يفسّر مفردات أدب الكاتب ويبين ما فيها من لغات واشتقاقات وتأصيل ولحن وإصلاح منطق ومظاهر نموّ من ترادف ومشترك وأضداد مع عنايته بجوانب من النحو والصرف.

ولكنه يأخذ كثيراً من شرح الزجاجي دون إشارة إليه، أو نسبة الأقوال إليه في شرح المقدمة، وتكاد النقولات أحياناً تكون حرفية خلا إضافة بعض الشواهد أحياناً أو تحريف قليل في العبارة، مثال ذلك ما جاء في شرح المحاقلة أو المزابنة وغيرها، وأحياناً يأتي شرحه مقتضباً ومختلفاً عمّا جاء به الزجاجي، إذ يخوض ابن السيد أحياناً في المعاني العقَدية، ومن ذلك قوله في تفسير "مغمورون":

((قوله: "فالعلماء مغمورون": كان أبو علي يرويه بالراء، وكان ابن القوطية يرويه بالزاي، ولكل واحدة من الروايتين معنى صحيح، أما من رواه بالراء فهو من قولك: غمره الماء: إذا غطّاه، ويقال: رجل مغمور إذا كان خامل

(1) الضحى ٩٣/ ١٠،٩.

الذكر ، يراد أن الخمول قد أخفاه ، كما يغمر الماء الشيء فيغيبه ، ومن رواه بالزاي فهو من قولك : غمزت الرجل ، إذا عبته وطعنت عليه ، يريد أن العلماء يُبَدّعون ويُكفّرون ، وينسب إليهم ما لعلّهم براء منه ، وقد قال عليّ عليه السلام : الناس أعداء ما جهلوا...))[١].

وقد قرن البطليوسي شرحه بالنقد والتصويب ولاسيما في الجزء الثاني من الاقتضاب فقد خصّصه لنقد ما جاء به ابن قتيبة وإصلاح ما وقع في الكتاب من أغلاط من قبل ابن قتيبة أو غيره ، فيقول في ذلك : ((.. أبدأ بذكر مواضع من أدب الكتّاب ، يلزم التنبيه عليها ، وإرشاد قارئه إليها ، وليس جميعها غلطاً من ابن قتيبة ، ولكنها تنقسم أربعة أقسام :

القسم الأول : مواضع غلط فيها ، فأنّبه على غلطه.

والقسم الثاني : أشياء اضطرب فيها كلامه ، فأجاز في موضع من الكتاب ، ما منع فيه في آخر.

والقسم الثالث : أشياء جعلها من لحن العامّة.

والقسم الرابع : مواضع وقعت غلطاً في رواية أبي علي البغدادي المنقولة إلينا فلا أعلم أهي غلط من ابن قتيبة ، أم من الناقلين عنه.

وأنا شارع في تبيين جميع ذلك ، وترتيبه على أبواب الكتاب ، بحسب ما أحاط به علمي ، وانتهى إليه فهمي))[٢].

فقد قسّم ابن قتيبة نقده اللغوي إلى أقسام ، وفصّل فيها على نحو منظم ، ومنهجية دقيقة ، لا نكاد نقف عليها في الكتب التي تناولت كتاب أدب الكاتب بالشرح والنقد. فقد نقد بعض آراء ابن قتيبة اللغوية وبين الصواب فيها ، وذكر الأسباب التي أوقعت ابن قتيبة في هذه الأخطاء ، كما أنه أثنى على المواضع التي

---

(١) الاقتضاب ١/٤١ ، ٤٢.

(٢) الاقتضاب ٢/٥ ، ٦ ، ٧.

برع فيها وأجاد، ولم يكن نقده ليطعن بمكانة ابن قتيبة أو يجرحه، بل هو منصف أديب في نقده فينبه أن الغلط لم يقع من ابن قتيبة وحده، ومن ذلك قوله في باب "فعلتُ وأفْعَلتُ باتفاق معنى":

((هرقْتُ الماء وأهرقْتُه: وهذا الذي قاله بعض اللغويّين ممن لا يحسن التصريف وتوهّم أنّ هذه الهاء في هذه الكلمة أصل، وهو غلط، والصحيح: أنَّ هَرَقت وأهْرَقْت فعلان رباعيان معتلّان، أصلهما: أرقت، فمن قال "هرقت" فالهاء عنده بدل من همزة أفعلت...، ومن قال: "أهرقت" فالهاء عنده عوض من ذهاب حركة عين الفعل عنها، ونقلها إلى الفاء...))[1].

وكتاب "الاقتضاب" واسع جداً، وقد أقيمت حوله دراسات عدّة، لكن ميدان المقارنة بينه وبين الكتب التي تناولت "أدب الكاتب" مازالت بحاجة إلى دراسة متعمّقة، ولا سيّما في مجال مقارنة الشرح اللغوي بينه وبين الزجاجي السابق له في شرح المقدمة. ولكن منهجية الكتاب في النقد اللغوي الموضوعي تكاد تكون متفرّدة في شرح هذا الكتاب.

ثالثاً: شرح الجواليقي المعنون "شرح أدب الكاتب":

أمّا كتاب الجواليقي فقد أطلق عليه عنوان "شرح أدب الكاتب"، وصاحبه أبو منصور موهوب الجواليقي "ت٥٤٠هـ" تلميذ الإمام أبي زكريا الخطيب التبريزي.[2]

وقد شرح كتاب "أدب الكاتب" المقدمة والمتن، ولكن شرحه جاء مختصراً ويكاد يختص بالجوانب اللغوية والأدبية في أغلب المواضع خلا مواضع نحوية وصرفية قليلة جدّاً في الكتاب، فهو لم يتوسّع في شرح المقدمة كما فعل الزجاجي، فجاء شرحه للمقدمة بقرابة ثلاث وسبعين صفحة، ولم يستفض في

(١) المصدر السابق ٢/٢٤٢.

(٢) انظر ترجمته في: بغية الوعاة ٣/٣٣٥ ووفيات الأعيان ٢/١٤٢.

التعليق والشرح كما فعل ابن السيد في الاقتضاب، فقد شرح متن الكتاب بقرابة مئتين وخمس صفحات، وشرح المقدمة والمتن في مجلد واحد، وشرح الجواليقي لأدب الكاتب مختصر قياساً بالشروح السابقة، ولكنه من الكتب التي يسعى مؤلفها إلى جمع مفردات اللغة وما روي في كثير من معاجم المعاني وبحث جوانب من فقه اللغة المتعددة بأسلوب سلس، ولم يشرح كل ما جاء في كتاب "أدب الكاتب" بدقة كما فعل من سبقه(١)، وسأعرض بعض الأمثلة لبيان أوجه الخلاف في كتب الشروحات اللغوية، فقد شرح مثلاً عبارة "أما بعد" بقرابة نصف صفحة، وخلا شرحه من الشواهد، ومما جاء به قوله: (("أمّا" حرف تفصل به الجمل، سمعت قائلاً قال: فلان كريم عاقل، فقيه، فيقال له على طريق إثبات بعض هذه الصفات ونفي بعضها: أمّا كريمٌ فكريم، وأمّا عاقل فعاقل، أي: هذه الصفات هي الثابتة وفيما بقي شك، وفيها معنى الشرط، ولا بدّ لها من الجواب بالفاء لتضمّنها معنى الشرط، كقولك: "أمّا زيدٌ فمنطق وأمّا عمرو فذاهب" فزيد وعمرو مرفوعان بالابتداء وموضعهما بعد الفاء، ومنطلقٌ وذاهبٌ خبر الابتداء... و"بعد" منصوب على الظرف وهو معرف لإضافته إلى الحمد؛ والعامل فيه ما في "أما" من معنى الفعل، والتقدير: مهما يكن من شيء بعد حمد الله، وإن شئت كان العامل فيه ما بعد الفاء بتقدير: فإني رأيت بعد حمد الله أكثر أهل....))(٢).

نلاحظ أن الجواليقي يقف سريعاً على الجوانب النحوية فيشرحها باقتضاب بأسلوب ميسّر دون ذكر آراء القدماء واختلافاتهم ودون أن يؤيّد شرحه بأمثلة وشواهد أياً كانت لأنه لا يريد لكتابه أن يكون كتاب نحو بل هو شرح أدبي لغوي يتتبع فيه معاني الكلمات ويفرّق بين المتشابه منها، ويؤصل للألفاظ وكأننا أمام معجم للمعاني ومن ذلك قوله:

---

(١) شرح أدب الكاتب للجواليقي ١٥.

(٢) شرح أدب الكاتب للجواليقي ١٥، ١٦.

((والمغمورُ: الخامل، وهو مأخوذٌ من الغمر، وهو الماء الكثير، وأصله التغطية فكأن المغمور الذي قد غشيه ماء كثير فغطّاه، وهو ههنا الذي غمر بجهل الناس فلا يعرف، والغمير: نبت صغير في أصل الكبير كأنه غمره، والغمرُ الذي لم يجرِّب الأمور لغلبة الجهل عليه، والغمر: الحقد منه أيضاً))[1].

ويقول في شرح الغمر في موضع آخر:

((الغمر الذي لم يجرب الأمور يقال منه: غُمر بالضم يغمر غمارة، وجَمع الغمر أغمار، وهو المُغَمَّر أيضاً))[2].

يقف ليشرح ظواهر لغوية وينقل آراء أهل اللغة، كما في حديثه عن الأضداد إذ يقول:

((المحققون من علماء العربية ينكرون الأضداد ويدفعونها، قال أبو العبّاس أحمد بن يحيى: ليس في كلام العرب ضدٌّ، قال: لأنّه لو كان فيه ضدّ لكان الكلام محالاً، لأنّه لا يكون الأبيض أسود ولا الأسود أبيض، وكلام العرب وإن اختلف اللفظ فالمعنى يرجع إلى أصل واحد...))[3].

ويشرح الجواليقي أمثلة متعدّدة لهذه الظاهرة، ويفصّل في هذا الباب، بينما نجد البطليوسي لا يخوض في هذا الجانب ويكتفي بالتعقيب على ظاهرة الأضداد بقوله: ((وقوم من النحويين ينكرون هذا الباب، ويقولون: لا يجوز أن يسمى المتضادان باسم واحد، لأن ذلك نقض للحكمة، ولهم في ذلك كلام طويل كرهت ذكره لأنه لا فائدة في التشاغل به))[4].

(١) شرح أدب الكاتب للجواليقي ٢١.
(٢) شرح أدب الكاتب للجواليقي ٣٢.
(٣) شرح الجواليقي ١٨٢.
(٤) الاقتضاب ١١٨/٢.

والجواليقي في شرح كتاب "أدب الكاتب" يكتفي في أكثر المواضع التي يتناولها بالشرح فقط دون النقد كما فعل البطليوسي، ولا يكاد يتناول كثيراً من المواضع التي وقع عليها ابن السيد ووجه إليها نقده، ولا يذكر كثيراً من مسائل خلاف النحويين واللغويين في معرض شرحه.[١]

وفي بعض المواضع القليلة التي يصوّب فيها شيئاً مما أورده ابن قتيبة تراه يمرّ سريعاً على ذلك، وينتقده بتواضع وعلى استحياء فلا يذكر اسم ابن قتيبة صراحة بل بكنيته فيقول: ((قال أبو محمد))[٢] في مواضع كتابه كلها إلا ما ندر[٣]، فيقول مثلاً:

((لم يذكر أبو محمد- رحمه الله- جميع الشجاج وأسمائها، والشجاج أحد عشر شجة أخبرت عن ابن السكيت، قال أبو زيد: الشج في الوجه والرأس...)).

وقوله في السوابق من الخيل: ((لم يذكر أبو محمد جميع أسماء خيل الحلبة))[٤].

وإن أراد تخطئته، يصوب الراوية ويقول: ((وهو سهو والصحيح...))[٥] أو قوله: ((هذا غلط لأنه توهم...))[٦].

ويكثر في الكتاب الحديث عن الكلمات الأعجمية الدخيلة، والجواليقي صاحب كتب المعرّب[٧] كان له باع في الكلام المعرب والدخيل ومعرفة تدل على خبرته باللغات الأعجمية.

---

(١) انظر: باب أوصاف المؤنث بغير هاء في: شرح الجواليقي ١٩١ والاقتضاب ١٣٠ وكذا الأبواب التالية.
(٢) شرح الجواليقي ١٦٥.
(٣) شرح الجواليقي ١٠٩.
(٤) شرح الجواليقي ١٦٤.
(٥) شرح الجواليقي ١٢٤.
(٦) شرح الجواليقي ١٤٣.
(٧) انظر شرح الجواليقي ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٩ الخندقوق، ١١٠، ١٦٠ كميت، البالة ١٧١ السرداب الزسيان.

ومن ذلك قوله : ((السرداب والدهليز أعجميّان معربان ، وليس في الكلام فِعلال إلا في المضاعف نحو القلقال والزلزال))[١].

ويرد كثيراً من الكلام الأعجمي إلى أصله ، فيذكر اللغات التي أخذت منه ومعانيها ومن ذلك قوله :

((لفظة جوهر ليست عربية ، وإنما هي فارسيّة معرّبة ، ويجوز أن تكون عربية ووزنها فوعل من الجهر ، والجوهر عندهم هو الجسم وحدوده بأنه الشيء الذي له طول وعرض وعمق وهو يقوم بنفسه..))[٢].

ولا يكاد يشرح لفظاً من الكتاب إلا ويؤصل له ويذكر معانيه المتعدّدة ويستشهد عليه بأبيات الشعر وأقوال العرب وأمثالها. ومن ذلك قوله :

((الصلاة على الميت إنما هي الدعاء له ، وقال الزجاج : الأصل في الصلاة اللزوم ، يقال : قد صلّى واصطلى إذا لزم ، ومن هذا هو يصلى في النار أي يلزمها ، قال : وقال أهل اللغة في الصلاة أنها من الصّلوين ، وهما مكتنفا الذنب من الناقة وغيرها ، وأوّل موصل الفخذين من الإنسان فكأنهما في الحقيقة مكتنفا العصعص ، قال : والقول عندي : هو الأول ، إنما الصلاة لزوم ما فرض الله ، والصلاة من أعظم الفرض الذي أمر بلزومه ، وقيل : سمّيت صلاة من صليت العود إذا ليّنته ، لأن المصلّي يلين ويخشع ، والصلاة من الله : الرحمة ومن الملائكة دعاء واستغفار ، ومن الناس التي فيها الركوع والسجود ، قال الأعشى في أن الصلاة الدعاء :

تقولُ بنتي وقد قَرَّبْتُ مُرْتَحَلاً   يا ربّ جنّب أبي الأوصابَ والوجعا
عليكِ مثلُ الذي صلّيتِ فاغتمضي   نوماً فإنّ لجنب المرء مُضْطَجعا))[٣]

(١) شرح الجواليقي ٢٠٩.
(٢) شرح الجواليقي ٣٤.
(٣) شرح الجواليقي ١٧ وبيتا الأعشى في ديوانه ١٥٣. وانظر مثلاً : تأصيل كلمة بليغ "٨٦" شفير "٨٩" النظير "٨٠" معشر "٩١" الفترة ٤ : والأمثلة كثيرة جداً.

وشرح الجواليقي بذلك ممتع مفيد بما فيه من إحصاء لمفردات اللغة وشرحها وتأصيلها وبيان شيء من تصريفها، وقليل من نحوها، فهو فقيه لغة لا يمنع القياس، بل يبدع في جمع ما قاله العرب وما قيس عليه، ومن ذلك قوله:

((وقولهم: يدي من كذا فَعِلَة، المسموع منهم في ذلك ألفاظ قليلة، وقد قاس قوم من أهل اللغة على ذلك أشياء، فقال: يدي من الإهالة سنخة، ومن البيض زهمة، ومن التراب تَرِبة، ومن التين والعنب والفواكه كَتِنَة وكَحمِدَة ولَزِجَة، ومن العشب كَتِنة أيضاً، ومن الجبن نَسِمَة، ومن الجصّ شهرة، ومن الحديد والشبه والصفر والرصاص سَهِكَة وصَدِئة أيضاً، ومن الحمأة رَدِغة ورزغة - بغين معجمة، ومن الخضاب رَدِعة - بعين غير معجمة - ومن الحنطة والعجين والخبز نسغة، ومن الخلّ والنبيذ خَمِطة، ومن الدبس والعسل دَبِقة ولزقة أيضاً، ومن الدم شَحِطة وشَرِقَة، ومن الدهن زَنِخَة، ومن الرياحين ذكية، ومن الزهرة زَهِرَة، ومن الزيت قَنِمَة، ومن السمك سَهِكَة وصَمِرَة، ومن السمن دَسِمة ونَسِمة ونَمِسَة...))[1].

وأمثلة الشرح اللغوي تتناول الكتاب عامة، وهي نموذج لمعاجم المعاني والشرح الأدبي والتأصيل للمفردات.

خاتمة:

إن دراسة الشروح اللغوية تغني الباحث وتقدّم نماذج متعدّدة للفكر اللغوي النقدي ولا سيّما حين يكون الكتاب المشروح من أعمدة الأدب والثقافة اللغوية العامة، ويكون شرّاحه كُثُراً ممن تعدّدت معارفهم وعصورهم ورؤاهم اللغوية والأدبية والنقدية، وكانت لهم مكانة عريقة في عصورهم. ولم نعرض في هذا

(١) شرح الجواليقي ١٧٠ وذكر د.مصطفى صادق الرافعي أن المسموع من هذه الألفاظ عن العرب لا يتجاوز سبعاً فيما نرى الباقي كله أجراه علماء اللغة وأهل الأدب القياس فأبدع القياس منها أربعاً وثلاثين كلمة. مقدمة الشرح (١٢).

البحث إلا لأعلام ثلاثة بدراسة موجزة تقتضيها طبيعة المقال، على أن شروح الكتاب مقدمة ومتناً كثيرة جداً منها ما هو مطبوع وآخر مخطوط وآخر لـمّا يصل إلينا، وقد توصل البحث إلى النتائج الآتية:

١- تميّز كل شارح بمزايا خاصة تبعاً لتكوينه الثقافي واهتمامه اللغوي.

٢- الزجاجي نحوي وصرفي أكثر منه لغويّاً، وقد شرح المقدمة فقط شرحاً وافياً كافياً أظهر فيها براعته في ميادين الثقافة العربية عامّة من نحو وصرف وشرح أدبي وفوائد رياضية وهنا لم نكد نراه في مؤلفات لغوية بمثل هذا الشرح والرسم والتصوير. مع توثيق وأمانة علمية، وإبراز لشخصيته في إبداء آرائه اللغوية وترجيحه رأياً لغوياً ونحوياً على آخر، ونقده لبعض ما جاء به ابن قتيبة على نحو مقتضب وبأسلوب علمي رفيع.

٣- ابن السيد شرح الكتاب كاملاً من مقدمة ومتن، وكان همّه تفسير كلام ابن قتيبة وتفصيل القول فيما أخذه عن غيره والتصويب اللغوي لما وقع فيه من تحريف ووهم ونقل دون تمحيص، وشرح أبيات "أدب الكاتب" شرحاً لغوياً تأصيلياً مع الوقوف على بعض الجوانب النحوية والصرفية والصوتية، فسمة الكتاب العامة النقد اللغوي لما جاء به ابن قتيبة ووقع فيه من خلل وتوهّم، وساق شرحه ونقده بأسلوب رفيع ونقد موضوعي ومنهجية لغوية دقيقة مع تقدير لابن قتيبة ومكانته، وتوثيق كثير من نقولاته إلّا أنّه في مواضع عدّة لم يشر إلى شرح الزجاجي للمقدّمة، فنقف على أقوال بلفظها عنده وقد وردت في شرح الزجاجي وربّما أخذ العالمان من مصدر واحد ولا سيّما أنّ هذه المواضع هي شرح لغوي معجمي لموادّ لغوية مخصوصة.

٤- الجواليقي لغوي يشرح كتاب "أدب الكاتب" كاملاً باقتضاب أكثر من سابقيه، ولا يكاد يقف عند المسائل النحوية والصرفية إلا نادراً، وإن شرحها فبأسلوب ميسّر ومختصر جداً لأنه أراد لكتابه أن يكون شرحاً لغوياً

ومعجماً من معاجم المعاني ويوضح الظواهر اللغوية ويتحدّث مفصّلاً عن مذهب اللغويين فيها: ومن هذه الظواهر: الأضداد والمشترك والاشتقاق والمعرّب والدخيل ويبين الفروق اللغوية. أما نقده لبعض ما جاء به ابن قتيبة فهو نقد يسير، ويتحرَّج في تخطئة ابن قتيبة لما له من مكانة عنده وعند من جاء بعده. فلا نكاد نقف على شخصية نقدية ونحوية بارزة في النقد والتعليل مثل الزجاجي وابن السيد، بل على شارح أدبي، وفقيه لغوي خبير بظواهر النحو والتطور اللغوي والفروق اللغوية.

٥- إن جمعت هذه الشروح معاً في دفتي كتاب واحد- وإن كبر حجمه- فإنها ستقدّم شرحاً وافياً لما جاء به ابن قتيبة في أدب الكاتب وستظهر المعاني النحوية المتعدِّدة للمواضع المشروحة، وتكمِّل بعضها بعضاً ولا سيّما إن ضمّ إليه كثير من الشروحات الأخرى المطبوعة للكتاب.

أرجو أن أكون قدّمت صورة عن بعض شروحات أدب الكاتب، وأن يكون بحثي المصغّر فاتحة لأبحاث متعمّقة في المستقبل.

المصادر والمراجع:

١- أدب الكاتب: عبد الله بن مسلم بن قتيبة "ت٢٧٦ه": تحقيق د.محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٩٦.

٢- الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب: عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي "ت٥٢١ه" تحقيق: أ.مصطفى السقا، د.حامد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.

٣- الكتاب: عمرو بن عثمان بن قنبر /سيبويه/ "ت١٨٠ه" تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، ط٣، ١٩٨٣.

٤- إنباه الرواة على أنباه النحاة: جمال الدين علي بن يوسف القفطي "ت٦٢٤ه" تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

٥- البحر المحيط: محمد بن يوسف بن حيان، الغرناطي الأندلسي "ت٧٤٥ه" تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠.

٦- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: جلال الدين السيوطي "ت٩١١ه" تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت.

٧- تفسير رسالة أدب الكاتب: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحق الزجاجي "ت٣٣٧ه" تحقيق: د.عبد الفتاح سليم، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٩٩٣.

٨- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي "ت١٠٩٣" تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤، ١٩٩٧.

٩- ديوان لبيد بن ربيعة، تحقيق: د.إحسان عبّاس، الكويت، ١٩٦٢.

١٠- شرح أدب الكاتب: موهوب بن أحمد الجواليقي "ت٥٤٠ه" دار الكتاب العربي، بيروت.

١١- معاني القرآن: للفرّاء "ت ٢٠٧ه" تحقيق: محمد علي النجار وأحمد يونس نجاتي، دار الكتب المصرية، ١٩٥٥.

١٢- مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون "ت١٤٠٦م" والكتاب: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٣.

١٣- همع الهوامع: جلال الدين السيوطي "ت٩١١ه" صحّحه: بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٧.

١٤- وفيات الأعيان: أحمد بن محمد بن خلّكان "ت٦٨١ه" تحقيق: د.إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٢.

التراث العربي
العدد المزدوج (١٥٧ـ ١٥٨)/ ربيع ـ صيف/ ٢٠٢٠

ثنائيّات التّوازي في الرّسالةِ القصيدةِ (الرّوضُ العاطرُ الأنفاسِ في التّوسّلِ إلى المولى سُلطانِ فاس)(١)

دراسةٌ في الظّاهرةِ الأسلوبيّة

د. وليد العرفي *

في المُصْطلَح:

لابدّ قبلَ تسليطِ الضّوءِ على تلكَ الثّنائيّاتِ أنْ نُعرّفَ بكلٍّ منْ مُصطلحي: الثُّنائيَّة والتَّوازي، لِما للمصطلحين منْ أهميّةٍ في بحْثِنا الذي وسمْنا بهما العنوان.

١ ـ الثُّنائيَّة:

يرتبط مفهوم الثنائية بنظام الخلق كلّه، فالعالم الفيزيائي يقوم على السلب والإيجاب، ووجود الإنسان قائم على تلك الثنائية التي تمثلت بخلق الله جلَّ

* أستاذ مساعد في جامعة البعث.

(١) هي نصّ نثري شعري: من إنشاء كاتب بلاط الحمراء محمد بن عبد الله العربي العقيلي: ت (٩٢٨) هـ الذي كان من أبرز البلغاء خطابة وفصاحة في عصره.، على لسان: أبي عبد الله الصغير، ت (٩٤٠هـ ـ ١٥٣٤ م).
والقصيدة رسالة اعتذار بطلب اللجوء إلى سلطان فاس محمد الشيخ المهدي.
للاطلاع على نص القصيدة يُراجَع: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب: المقري التلمساني (أبو عثمان سعيد بن أحمد بن أبي يحيى)، ت: (١٠٢٥) هـ، تح: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط جديدة، ١٩٩٧ م، ج ٤، ص ٥٢٩ـ ٥٣٤.
ويُنظَر: دولة الإسلام في الأندلس: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج٤، ط٢، ١٩٩٠ م، ص ٢٨٠.

شأنه: (آدم وحوّاء)[1]، وما كانت الطبيعة؛ لتوجد لولا قيامها على الثنائية؛ فعناصر الطبيعة الأربعة: (الماء والهواء والتراب والنار) نفسها ما هي إلا من عناصر تشكيل تلك الثنائية، فالماء والنار ثنائيتان على سبيل التضاد، والهواء والتراب متضادان؛ فالهواء حركة غير مرئية في الفضاء، والتراب سكون وثبات في الأرض، وما حركة الزمن، وتعاقب الليل والنهار إلا ثنائيات تعمل على تحقيق الانسجام فيما بينها؛ لتكتمل دورة الحياة، ويستمرّ الوجود، فالثنائيات قانون الوجود، ونظام الطبيعة، وناموس الكون، وفلسفة الحياة.

يُوضّح المعجم الفلسفي معنى الثّنائيّة بأنّها: "الثنائي من الأشياء ما كان ذا شقين، والثنائية هي القول بزوجية المبادئ المفسّرة للكون، كثنائية الأضداد وتعاقبها، أو ثنائية الواحد والمادة - من جهة ما هي مبدأ عدم التعيين - والثنائية مرادفة للأثنينية، وهي كون الطبيعة ذات مبدأين، ويقابلها كون الطبيعة ذات مبدأ واحد، أو عدة مبادئ"[2]

وفي تراثنا النقدي يبدو مفهوم الثنائية واضح الدلالة، وهو ما يتجلّى بوضوح لدى الجاحظ ت(٢٥٥) هـ الذي طرح في كتابه الموسوم بـ: (المحاسن والأضداد)[3] الفكرة ونقيضها.

ووضّح عبد القاهر الجرجاني ت(٤٧١) هـ أثر التضاد في النفس والفكر، وعدَّهُ من الحذق: "ولم أردْ بقولي: إنَّ الحذقَ في إيجاد الائتلاف بين المختلفات في الأجناس أنّك تقدر أن تحدث هناك مُشابهةً ليس لها أصل في العقل، وإنّما المعنى

---

(١) وهو ما جاء في قوله تعالى: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ١٣" الحجرات /١٣

(٢) المعجم الفلسفي: جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج١، بلا، ص٣٧٩.

(٣) المحاسن والأضداد: الجاحظ (أبو عثمان: عمرو بن بحر)(ت ٢٥٥)هـ: دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢٣هـ.

أنَّ هناك مُتشابهات خفيَّة يدقُّ المسلك إليها ؛ فإذا تغلغل الفكر فأدركها، فقد استحْققت الفضل" [١]

وعند جان كوهن: تنشأ الثنائية الضدية من شعورين مختلفين يوقظان الإحساس، وواحد من هذين الشعورين فقط هو الذي يستثمر نظام الإدراك في الوعي، والثاني يظلُّ في اللاوعي [٢]

ويرى كولريدج أنَّ جمال المحاكاة مشروط بتحقُّق عنصري: التشابه والاختلاف معاً[٣]

وبناء على ما تقدَّم نقول: الثنائية تعني تقابل طرفين في التَّركيب الّلغوي بوجودِ رابطةٍ جامعةٍ بينهما، ويُمكِنُ أنْ تكونَ الثُّنائيَّةُ مُضمرةً، يكشفُ وجودُ المصرَّحِ بها عنْ وجودِ المُضمرةِ الغائبة.

٢ـ التَّوازي: لغة واصطلاحاً:

يُشيرُ معنى التَّوازي في الُّلغة كما جاءَ في الّلسان إلى دلالتهِ على: المُقابلة والمُواجهة[٤].

ويُعدُّ التوازي من السمات البنائية الرئيسية التي يُبنى عليها النّصُّ الأدبي، بل تُشكّل السمة المميزة له مما سواه من الكتابات الأخرى، وقد وضَّح رومان جاكبسون تلك المسألة ؛ فعنده المسألةَ الأساسية للشعر تكمن في التوازي، وبنية

---

(١) أسرار البلاغة في علم البيان: عبد القاهر الجرجاني، تعليق محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨م، ص١٣٠.

(٢) اللغة العليا ــ النظرية الشعرية: جان كوهن تر: وتقديم وتعليق: أحمد درويش، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٥م، ص ١٨٧.

(٣) يُنظَر كوبريدج نوابغ الفكر الغربي: محمد مصطفى بدوي، دار المعارف، مصر، ١٩٨٥م، ص١٨٢.

(٤) لسان العرب: ابن منظور الإفريقي المصري (أبو الفضل محمد بن مكرم) (٧١١) هـ، دار صادر، بيروت، دون، مادة (وزي)

الشعر هي بنية التوازي المُستمرّ"[1] ، وهذا ما يتبناه د. محمد مفتاح الذي يرى في التوازي الأساس المعماري الذي يُؤسَّس عليه الشعر العربي ، لأنَّ التوازي هو المنزلة الأولى بالنسبة للفنّ اللفظي"[2] ، ويُوضّح ذلك بقوله التوازي : "تنمية لنواة معينة بإركام قسري أو اختياري لعناصر صوتية ومعنوية وتداولية ضماناً لانسجام الرسالة"[3] ، ولم يغفل النقد العربي القديم مسألة التوازي ؛ فنجد مرادفات له تصبُّ جميعها في معنى التوازي من مثل : المقابلة والتكرار والمشاكلة والموازنة وقد أدخلَهُ القزويني في باب السَّجع حينما فصَّلَ في أنواعِ السَّجع إلَّا أنَّ ما يعنينا في هذا السّياق قولهُ بالموازنةِ ، "وهي أن تكون الفاصلتان متساويتين في الوزن دون التقفية" [4] كقوله تعالى : ﴿ونَمَارِقُ مصْفوفَةٌ ❖ وزرابيَ مَبْثوثَةٌ﴾ [5]

وباختصار التوازي : "يعني تشابه البنيات واختلاف المعاني" [6]

وقد قسَّمه محمد مفتاح إلى نوعين هما :

أ ـ التوازي الظاهري ب ـ التوازي الخفي

---

(1) قضايا الشعرية : رومان جاكبسون ، تر : محمد الولي ومبارك صفوت ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، ط1 ، 1988م ، ص 105 .

(2) انظر التوازي ولغة الشعر : محمد كنوني : مجلة فكر ونقد : ع 18/ 1999 م ، ص 78 .

(3) تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص) : محمد مفتاح ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 1985م ، ص 25 .

(4) الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع : الخطيب القزويني ت(739) هـ واسمه : (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد بن محمد) وضع حواشيه : إبراهيم شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 2002 م ، ص 299.

(5) الغاشية : 15/16

(6) مدخل إلى قراءة النص الشعري : محمد مفتاح ، مجلة فصول ، مج السادس عشر ، العدد الأول ، الأول ، 1988 م ، ص 259.

مُقدّمَة:

تنهضُ الرّسالةُ / القصيدةُ الموسومةُ بـ:

(الرَّوضُ العاطرُ الأنفاسِ في التّوسّلِ إلى المولى سُلطان فاس[١]) بحمولاتِها الدّلاليّةِ على ثنائية التّوازي التي تمثّلتْ على المستوى الخارجيّ منْ حيثُ أسلوبُ الكتابةِ، مثلما يتبدّى التّوازي في بنيتِها الدّاخليّةِ على مستوى اللّغةِ، وقد تجلّتْ ظاهرةُ التّوازي في سماتٍ أسلوبيّةٍ نسعى منْ خلالِ هذه المقاربةِ التّحليليّةِ إلى الكشف عنْ مظاهرِها التي تبدّتْ في تعدّديّةِ ثُنائيّات التّوازي التي انْشَغلَتْ بها مساحةُ الرّسالةِ كلّها.

١ ـ ثُنائيّةُ العنوانِ

يُمثّلُ العنوانُ العتبةَ النّصيّةَ الأولى، كما يُشكّلُ وسيلةَ الاتّصالِ الأوليّةِ في التّعاملِ مع المُتلقّي، وقد نهضَ العنوانُ ببنيتهِ التّشكيليّةِ على ثنائيّة الرسالة التي تفترض وجود طرفين: الطرف الأوّل: مُرسِل وهو هنا (أبو عبد الله الصغير)[٢]، والطرف الثاني: المُرسَل إليه: وهو (سلطان فاس) والرسالة بينهما؛ فالعنوان يُؤسّسُ على ثنائية الشخصيات؛ فثمّة مُرسِل يعتذر ويطلب اللجوء، يقابله مُرسَلٌ إليه مُستَنْجَدٌ به هو: سلطان فاس، والصفة الجامعة بينهما هي الملك على اختلاف الحال والموقف بين الرجلين، أمّا الرسالة؛ فهي تتألّفُ منَ التّركيبِ الأوّلِ، ويشملُ ثلاثةَ أركانٍ هي:

---

(١) وهو (أبوعبد الله محمد الشيخ) زعيم بني وطّاس الذين خلفوا بني الأحمر في الحكم، حكم فاس بين: (١٤٧٢ـ ١٥٠٤) م.

(٢) آخر ملوك غرناطة: (أبو عبد الله محمد بن علي بن سعد بن يوسف بن الغني بالله محمد النصري)، ت: (٩٤٠) هـ.
يُنظر: نفح الطيب ٤/ ٥٠٧،
والأعلام: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٨، ١٩٨٩م، مج ٦، ص٢٩٠.

المبتدأ: (الروض)، والصفة: (العاطر)، والمضاف إليه: (الأنفاس)، فيما جاءَ حرفُ الجرِّ: (في) مشبكاً واصلاً بينَ التّركيب الأوّل والتركيب الثاني الذي بُنيَ على أشباه الجملِ: (في التّوسلِ) و(إلى المولى) وتابعِهما سلطان فاس، وبذلكَ شكّلتِ الثنائيةُ في عتبةِ العنوانِ ملمحاً أسلوبيّاً منْ ثنائيّاتِ القصيدةِ / الرّسالةِ التي ارتكزَتْ عليها في تشكيلِ بُناها الخارجيّةِ من حيث الشخصيات، وكذلك على مستوى البنيةِ الدّاخليّةِ بما اشتغلَتْ عليهِ منْ بُنى وتراكيبَ حافظَتْ على تلكَ الثّنائيّةِ في معماريّةِ الرّسالةِ كلِّها.

٢ـ ثُنائيَّة التَّأليف:

تتدرَّجُ القصيدة / الرسالة وفق ثنائية التوازي منذ توجيه الأمر بكتابتها، التي كانت بطلب من

السلطان أبي عبد الله الصغير إلى كاتبه ووزيره العقيلي ــ إذ لم يكن أبو عبد الله يقرض الشعر ـ الذي أراد في حقيقة الأمر أن يوجه رسالة يطلب فيها اللجوء إلى سلطان فاس، فطلب من وزيره أن يكتب له قصيدة يشرح فيها موقفه، لقبول وفادته لاجئاً إليه، وقد أدرك زوال ملكه، وانتهاء سلطته؛ فأسهب في هذه القصيدة / الرسالة التي بلغ عدد أبياتها(١٢٩) بيتاً، فقد أنشئت القصيدة بأمر تحقيقاً لرغبة أبي عبد الله الصغير الذي أمر بكتابتها، وأُنْجِزَتْ بتعبير لسان كاتبه العقيلي، فهي وفق هذه الثنائية في التأليف:

(تكليف): أبي عبد الله الصغير ـ و(تعبير): (العقيلي)

٣ـ ثُنائيَّة التَّواصل:

تُمثّل القصيدة الموسومة بـ: (الرّوضِ العاطرِ الأنفاسِ في التّوسُّل إلى مولى فاس) على المستوى الخارجي رسالةً كلاميّةً أُريد بها الإبلاغ والتواصل، وكلٌّ: "فعل اتّصال ينطوي على قصدٍ من طرفيه يجمع بينهما على قاعدة المرسلة

ذاتها"[١]، وهـذا الفعـل الإبلاغـي وتلـك الرغبـة في التواصـل، إنَّمـا يقومـان علـى وجود طرفين للرسالة التي تُمثّل جسر التواصل، وعنصر الاتّصال الملفوظي بين طرفيها، وهي تقوم وفق تدرّجٍ بنائي ينهض على وجود

طرفين هما: المُرسِل: (أبو عبد الله الصغير) ـ المُتلقّي: (سلطان فاس)

٤ـ ثُنائيَّة الغرض الشّعري:

توزَّعتْ مضامين القصيدة / الرسالة وفق غرضين أساسيين هما في الحقيقة يُكمّلان بعضهما؛ فهي من حيث موضوعُها تندرج تحت غرضين هما:

الرثاء ـ المديح

فهي: رسالة استعطاف، ورثاء حكم زائل ـ من جهة ـ ومديح لـ: سلطان فاس من جهة أخرى.

٥ـ ثُنائيَّة الجنس الأدبي:

كُتبت الرسالة المطوّلة وفق جنسي الأدب: (الشعر والنثر)؛ فهي مؤلفة من مقدّمة نثريَة، والقصيدة، وبذلك تُشكّل ملمحاً أسلوبيّاً من ملامح مفهومات الحداثة التي لا ترى حدوداً فاصلة في اللغة الأدبيّة بين الشعر والنثر، وهو ما يتبدّى جلياً في هذه القصيدة الرسالة التي كتبها الوزير وكاتب أبي عبد الله: (محمد بن عبد الله العربي العقيلي)، وقد جاء في تلك الرسالة ما أورده من معان في القصيدة تدور في مجملها حول اعتذاره، وطلب اللجوء بلسان المستذلّ المسترحم، يقول في النص النثري الذي يستهله بالأسلوب الخبري: "هذا مقامُ العائذِ بمقامكُمْ، المُتعلّقِ بأسبابِ ذمامكُمْ، المُترجّي لعواطفِ قلوبكُمْ، وعوارفِ إنعامكُمْ، المُقبّلِ الأرضَ تحتَ أقدامكُمْ، المُتلجلجِ اللّسانِ عندَ مُفاتحةِ كلامكُمْ".

---

[١] العنوان وسيموطيقا الاتّصال الأدبي: محمد فكري الجزار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م، ص ٢١.

لينتقل إلى الإنشاء بأسلوب الاستفهام الذي خرج إلى الإنكار التوبيخي، وهو ما لا يتطلب ردّاً أو جواباً فيقول: "وماذا يقولُ الّذي في وجهِهِ خجلْ، ومؤدّاهُ وجلْ، وقضيتُهُ المقضيَّةُ عنِ التّنصّلِ والاعتذارِ تجلّ".

فيما يستهلُّ القصيدة بقوله:

مولى الملوكِ ملوكِ العُربِ والعَجم رعياً لما مثلهُ يرعى منَ النّعمِ

بكَ استجرْنا ونعمَ الجارُ أنتَ لمَنْ جارَ الزّمانُ عليهِ جورَ مُنْتقمِ

٦ـ ثُنائيَّة الخطاب:

يُشكّل أسلوب الرسالة / القصيدة ملمحاً من ملامح قوّة التأثير فيها؛ فقد تفنّن كاتبها في تنويع أسلوب الخطاب، وسعى إلى أن يقيمَ توازناً في توجيه خطابه بتنويع أساليب الكلام باستخدام اللغة وأدواتها التعبيريّة حيناً، وبالتوجّه إلى ملكات النفس البشريّة من عقل وعاطفة حيناً آخر، ولذلك نجد تنويع الأساليب بين الخبر والإنشاء، وما فيه من تنوّع أنماط تراوحت بين أساليب الطلب من: أمر ونهي وغيرها التي كانت أدوات تأثير حاولت أن تسيطر على عقل المُتلقّي (سلطان فاس) باعتمادها على المنطق الذي تبدّى بتوضيح الأسباب التي أدّت إلى النتائج غير المحمودة، وتوجيه النصح، وضرورة الاعتبار بما حدث، وتحميل النفس مسؤولية المصير الذي آلت إليه الأمور، وكان من نتيجتها غياب شمس الخلافة الإسلامية من تلك البلاد، وانتهاء الحكم العربي في غرناطة التي كانت تمثّل آخر ما بقي للعرب في الأندلس، ومما جاء في النثر قوله:

"بيدَ أنّي أقولُ لكمْ ما أقولُهُ لربّي واجترائي عليهِ أكثرْ، واحترامي إليهِ أكبرْ،: اللهمَّ لا بريءَ فأعتذرْ، ولا قويَ فأنتصرْ، وما أبرىءُ نفسي إنَّ النفسَ لأمّارةٌ بالسّوء".

وهكذا فإنّنا نلحظ أن الرسالة تُقدّم شهادة رجل يعترف بالخطأ ولا ينكره، كما حاول أن يستأثر بعاطفة السلطان من طرف آخر بالاستحواذ على عاطفته، والتغلغل في مشاعره باستدرار العطف والشفقة لقبول لجوئه إليه.

٧ـ ثُنائيَّة الإيقاع الخارجي للموسيقا:

اختار ناظمها العقيلي إيقاع البحر البسيط، وهو من البحور ثنائية التفعيلة، إذ تُبنى موسيقاه على تعاقب تفعيلتين مختلفتين متناظرتين هما: مستفعلن / فاعلن، مستفعلن / فعلن الموسيقا الداخليّة: وقد تجلّت في لون من ألوان البديع هو السجع: كثر لجوء منشىء الرسالة إلى السجع؛ لما له من دور موسيقي مؤثر في المتلقي، والسجع: تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد، وهذا معنى قول السكاكي: "الإسجاع في النثر كالقوافي في الشعر"[١]، ومن وظائف السجع: التقارب اللفظي، ويكون عندما تتقارب اللفظتان في الحروف ومخارج النطق: ومنه السجع المتوازي، ويعني أن تتفق اللفظة الأخيرة من جملتي السجع، أو جمله في الوزن وحرف السجع، ومثاله ما جاء في النص النثري من الرسالة قوله:

"هـذا مقامُ العائذِ بمقامكُمْ، المُتعلّقِ بأسبابِ ذمامكُمْ، المُترجّي لعواطفِ قلوبكُمْ، وعوارفِ

إنعامكُمْ، المُقبّلِ الأرضَ تحتَ أقدامكُمْ، المُتلجلجِ اللّسانِ عندَ مُفاتحةِ كلامكُمْ"

فمن الملاحظ أنَّ منشئ الرسالة قد عمد إلى أن يجعل حرف الميم الساكنة نهاية الجمل ما يمنح مجالاً للمتلقّي للتأمُّل وإمعان النظر في الكلام؛ لما في حرف الميم من حاجة إلى الوقف عند الوصول إليه.

ومما تحقق فيه التوازن من خلال تقابل عناصر البيت بالصيغة الصرفية قوله:

والفاعلُ الفعلَ لمْ يهممْ بهِ أحدٌ ... والقائلُ القولَ فيهِ حكمةُ الحكمِ

---

[١] الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: الخطيب القزويني ت(٧٣٩) هـ واسمه: (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد بن محمد) وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٢ م، ص ٢٩٦.

فقد قابل بين اسم الفاعل ومفعوله في صدر البيت الذي جاء متقابلاً مع اسم الفاعل ومفعوله في العجز، وهذا التقابل الحاصل من خلال التناظر بين مستهل كل من الصدر والعجز حقّقَ على مستوى البناء اللغوي للبيت جمالاً موسيقياً من جهة، وقوّى من ترابطه على مستوى اللغة من جهة أخرى.

ومنه قوله:

الجالسينَ بدهمِ الخيلِ كلَّ ذُرا   والدَّاعسينَ بسمرِ الخطي كلَّ كمي

فقد وازى بين صيغتي اسم الفاعل في مستهل البيت: الجالسين والداعسين في عجزه، وتابعه بتركيب تماثل بعدد الحروف والوزن الصرفي والتناظر الإيقاعي أيضاً بتماثل التفعيلات التي جاءت متماثلةً من دون أي جواز، وهو ما أكسب التماثل جرساً موسيقياً لافتاً عبر هذا التوازي بين صدر البيت وعجزه، وانسجام تفعيلاته:

مستفعلن / فاعلن / مستفعلن / فعلن

وقوله في آخر القصيدة:

فوجهُهُ بدجى أو كفّهُ بجدى   أبهى منَ الزَّهرِ أو أندى منَ الدّيمِ

فقد اعتمد على الاسم المشتق اسم التفضيل: (أبهى، أندى) في التوازي وفي هذا السياق نجده يستخدم الأسماء المشتقة بكثرة من مثل:

فما مُحالفُهُ يوماً بمُضْطهدٍ   ولا مُوالفُهُ يوماً بمُتَّضَمِ
ولا مُوافيهِ في جهدٍ بمطّرحٍ   ولا مُصافيهِ في ودٍّ بمُتَّهمِ
ولا مُحيا مُحييهِ بمُنكَسفٍ   ولا رجاءُ مُرجّيهِ بمُنخرمِ

وهو من الظواهر الأسلوبية المهمة التي تحقق للنص جمالياته الخاصة بما تحققه من تماثل وتناغم على مستوى البناء الفني للبيت الشعري الذي تمنحه إيّاه حالة التماثل من إيقاع متماثل ونغم متناوب، ويقوم على تطابق في كلمتين من

حيث الصيغة الصرفية، أو عدد الحروف أي "عبارة عن تماثل أو تعادل المباني أو المعاني في سطور متطابقة الكلمات والعبارات القائمة على الازدواج الفني، وترتبط ببعضها، وتسمى عندئذ بالمتطابقة أو المتوازية"[1]

ومما يدخل في هذا النوع قوله في الشعر:

ولا تَرَى صدرَ عضبٍ غيرَ مُنقصفٍ ولا ترى متنَ لدنٍ غيرَ مُنحطمِ

تقوم بنية البيت على التوازن بين صدر البيت وعجزه من خلال التماثل في الوزن والصيغة الصرفية وعدد الحروف والتفاعيل، كما يُؤدّي التكرار دوراً إضافيّاً في تحقيق التوازن من خلال ترداد الفعل المضارع المنفي: (لا ترى) في استهلال كلّ من الصدر والعجز، وهو ما نجده في استخدام صيغة المشتق اسم الفاعل، وهو: "ما اشتق من يَفْعَلُ لمن قام به الفعل بمعنى الحدوث"[2]

٨ ـ ثُنائيَّة الطّباق

وهو أن يجمع المُتحدّث بين الشيء وضده في الكلام المنثور، أو في الشعر، ويقع بين اسمين، أو بين فعلين، ويُسمّى المُطابقة والتضاد[3]

وقد تجلت ظاهرة التوازي من خلال الطباق الذي جاء استهلالاً في صدر مطلع القصيدة، يقول: مولى الملوكِ ملوكِ **العُرْبِ والعجمِ**

فقد وقع الطباق الاسمي بين لفظين دالّين على جنس العرب والعجم، وبذلك أراد الشاعر تفضيل ممدوحه على ما سواه من الملوك جميعهم على اختلاف انتماءاتهم العرقية.

---

(١) البديع والتوازي: عبد الواحد حسن الشيخ، مكتبة الإشعاع، الإسكندرية، مصر، ١٩٩٩ م، ص ٧.

(٢) معجم التعريفات: علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني ت: (٨١٦) هـ، تح ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠٠٤ م، ص ٢٦.

(٣) انظر: الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: الخطيب القزويني وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٢ م

وقد تكررت هذه الثنائية في موضع آخر من القصيدة يقول:

أو كـالمُعلّى مـع الضّـليلِ أروع إذْ أجـارَهُ مـنْ أعاريـبٍ ومـنْ عجـمِ

وقع الطباق بين لفظين بصيغة الجمع ما يفيد اشتمال الفعل على الناس كلهم، ليُقدّم الموصوف المشار إليه تاريخياً أنموذجاً بشرياً لا يماثله أحد من البشر في المكانة أو الانتماء، وهو ما يريد من الممدوح أن يحذو حذوه.

ومما وقع فيه الطباق بين الفعلين قوله :

ويبصرُ الغيبَ لحظُ الذّهنِ منهُ إذا تَعمـى لإدراكـهِ ألحـاظُ كـلّ عمـي

فقد أورد التضاد بين الفعلين المضارعين: (يُبصر وتعمى) وقد صدَّر بهما صدر البيت وعجزه، مما زاد من جمالية الطباق، وأبرز قوّة تأثيره في إيصال المعنى، والإبصار والعمى مما يرتبط بالحواس العضوية.

ومما جاء بين الفعل والاسم قوله:

وإنْ يعـبسْ زمـانٌ في وجـوههمُ لمْ يبصروا غيرَ وجهٍ منهُ مُبتسمِ

والعبوس والابتسام مُتضادان يشيران إلى حالات الإنسان في الحزن والفرح .

ومما جاء بين المشتقات قوله:

ومـا تكرّمـهُ سـرّاً بمُنكَشـفٍ ولا تنكّـرهُ جهـراً بمُكْتـتمِ

فقد وقع الطباق بين لفظي: (مُنكشف ومُكتتم)، والسرُّ هو عنوان: الإخفاء، والانكشاف هو علامة: الإظهار، وفي عجز البيت حصل الطباق بين: (جهراً) و(مكتتم)، والجهر والكتم من حالات الصوت في الارتفاع والانخفاض.

ومما جاء دالاًّ على المسافات الزمنية بين المتباعدين قوله:

دامَـتْ ودامَ لهـا سـعدٌ يسـاعدُها في كـلِّ مُبْتَـدأ منـهُ ومُخْتَـتمِ

حصل الطباق بين اسمي المفعولين: مبتدأ ومختتم، وهما دالان يشيران إلى بدايات الأمور ونهاياتها، وفي إسباغهما على الممدوح، فقد أشار إلى ديمومة

سعادة من يلوذ بهذا الملك الممدوح في إلماح إلى استقرار ملكه، وسيطرته على زمام ملكه.

ومن اجتماع الاسمية والفعلية في الطباق قوله:

تُضيءُ آراؤهمْ في كلِّ مُعضلةٍ إضاءةَ السُّرجِ في داجٍ منَ الظُّلمِ

فقد جاء الطباق بين الفعل المضارع: (تضيء)، والاسم الدال على الجمع: (الظُّلم)، وفي هذا التساوق بين دلالة المضارع الدال على استمرار الحدث، والظلم الجمع إلماح إلى تمتع الممدوحين بالحكمة، وكشف عن مقدرتهم على سياسة الأمور، وحسن إدارتها ،وقد جاء الطباق في إطار تشكيل بنائي اعتمد التمثيل في مقاربة الصورة ما منح الطباق جمالية إضافية ،وحقّق له مستوىً عالياً من التجلّي من خلال عقد تلك المقارنة التي اعتمدت الصورة البلاغية عنصراً من عناصر الإيضاح لها.

ومما وقع بين متعاقبين متضادين قوله:

قُمْنا لديه أصيلاناً نسائلُهُ أعيا جواباً وما في الرَّبعِ منْ إرمِ[1]

فقد جمع في هذا الطباق بين: فعل واسم (نسائله)، و(جواباً) وهما: مُتضادّان مُتعاقبان يستلزم أحدهما الآخر، وهما من نظام الحوار.

ومن وقوع الطباق الاسمي ما جاء دالّاً على التمييز الطبقي بين فئات المجتمع، كما في قوله:

---

[1] والبيت تضمين لبيت النابغة الذبياني في معلقته، وأصل البيت:

وقفْتُ فيها أصيلاناً أسائلُها عيَّتْ جواباً وما بالرّبعِ منْ أحدِ

أصيلاناً: العشي، عيَّتْ جواباً: عجزت عن الإجابة.
ديوان النابغة الذبياني: شرح وتقديم: عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م ص٩.

وعدٍّ عمَّا مضى إذْ لا ارتجاعَ لهُ   وعُدَّ أحرارَنا منْ جملةِ الخَدمِ[1]

فالتضاد واقع بين: (الأحرار والخدم)، وهما لفظان يدلّان على الفرز الطبقي في المجتمعات.

٩- ثُنائيَّة اللَّون:

أسهم اللون في تشكيل الطباق، ومدّه بطاقاتٍ جماليَّةٍ بما للون من قدرة على "استثارة ذكريات ضائعة مع الإحساس يكون اللون عندئذ قوَّة رمزيَّة"[2]، وإذا كانت ظاهرة التوازي عبر هذه الثنائيات واضحة في هذه القصيدة التي جاءت على مستوى الشكل الخارجي، فإنّها تجلّتْ كذلك في اشتغالاتها على مستوى البناء اللغوي في المضمون الذي انكشفت فيه ظاهرة التوازي بتوظيف اللون، فقد استحضر ناظم القصيدة: (الوزير العقيلي) اللون من خلال أسلوبيّة التوازي القائمة على ثنائية التضاد، ومنها: (الأبيض والأسود) وهما من الألوان الرئيسة في الطبيعة، إذ يشير الأبيض إلى النقاء والصدق، وهو يُمثّل البداية في مقابل النهاية، والألف في مقابل الياء[3]، وهو: (نعم) في مقابل: (لا) في اللون الأسود الذي يُعدَّ: "أبا الألوان وسيّدها" ذلك أنَّ امتداد رمزية مجاله تُغطّي فضاءً

(١) وصدر البيت تضمين صدر بيت من معلقة النابغة الذبياني ت: (٦٠٤) م وتمامه:

فعدِّ عَمَّا ترى إذْ لا ارتجاعَ لَه   وانْمِ القُتُودَ على عيْرانَةٍ أُجُدِ

أنم: ارفعْ، القتود: خشب الرحل، عيرانة أجد: الناقة الأليفة، الأجد: القوية ديوان النابغة الذبياني، شرح وتقديم: عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م، ص١٠.

(٢) الفن والشعور الإبداعي: غراهام كولبير، تر: منير صبحي الأصبحي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٣ م، ص ٢٥٠.

(٣) اللغة واللون، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧م، ص ١٨٦.

واسعاً بدلالته ، فهو : "لون كل الأشياء المفزعة والأفكار السوداء والسنوات السوداء" [1] .

تبدو رمزيّة الألوان التي اجتمعت في القصيدة مُنسجمةً مع دلالاتها العرفيّة ، وما استقرَّ من دلالاتها الموروثة في الذّهنيَّة البشريَّة ، "فالموروث يخضع للقاعدة أيضاً ، ارتبط بذهن المجموع ، وأصبح حقيقة مشتركة بين الجميع " [2] ، وهو ما جاء في الحمولات الدلاليّة للألوان في هذا البيت في إشارة رامزة إلى اجتماع المتناقضات تجسيداً لواقع الحال الذي آل إليها مصير الشاعر ، وتبدّل المكانة في قوله :

فاسودَّ ما اخضرَّ منْ عيشٍ دهتْهُ عدا   بالأسمرِ اللّدنِ أوْ بالأبيضِ اللّخمِ

فقد وُظّف اللون الأسود بالصيغة الفعليّة ، ليدلَّ على التغيير الحاصل ، وما خلّفه هذا الفعل الموصوف باللون الأسود من تأثير في ما كان قبله ، وهو اللون الأخضر الذي يرمز إلى دلالات الخصب والنماء ، كما يشير إلى الحقول الخصبة ، وهو يبعث على الأمل ، وهو اللون الطاغي على الأشياء التي تنبت من الأرض ، كما أنه مماثل للحياة المادية التي تعيشها الطبيعة ؛ واستخدامه بالفعل الماضي رمزيّة دالّة على انتهاء تلك الحياة الجميلة ، وما تمثله من رغد العيش ، وجمال حياة ، كما نجد استخدام المنشىء للون الأحمر الذي يُعدُّ أوَّل لون معروف لدى الإنسان بالمعنى العلمي [3] ، وهو من طبيعة دافئة ؛ فقد اقترن اللون الأحمر بالعاطفة والإثارة ، كما يرمز إلى الخجل نتيجة ظهوره على قسمات الوجه [4] ،

---

[1] جماليات اللون في القصيدة العربية ، محمد حافظ دياب ، مجلة فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مج ٥ ، ع ٢ ، ١٩٨٥.

[2] فضاءات اللون في الشعر ــ الشعر السوري نموذجاً : هدى صحناوي ، دار الحصاد ، دمشق ، ٢٠٠٣م ، ص ١٦٥ .

[3] اللون في الشعر العربي قبل الإسلام ــ قراءة ميثيولوجية ــ إبراهيم محمد علي ، دار جروس برس. ص ٥٧.

[4] انظر : تفسير الأحلام ــ بحث في سيكيولوجيا الأعماق : بيير داكو ، تر : وجيه أسعد ، وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٨٥م ، ص ٢٤٩.

وهو لون الدم النابض والنار، ويرمز إلى الانفعالات المتدفقة والممزقة، ولذلك؛ فإنّه أعزُّ الألوان في لعبة الحبِّ والحرب [١]

وهو ما يتجلّى في استخدام اللون الأحمر الذي ورد في موضع الفخر بماض كان فيه يُذيق الأعداء الموت حيث يصطبغ السيف بلون دمهم في قوله:

والسَّيفُ يخضبُ بالُمحمّر منْ علقٍ ما ابيضَّ من سبلٍ واسودَّ مِنْ لممِ

ومن الملاحظ أن الألوان إنما استخدمت بصيغها الفعلية، وبذلك تتجاوز دلالة اللون فاعليّته المنغلقة في الشكل / اللون؛ ليتسع مجال إيحاءاته إلى مقدرته في الفعل والأثر الذي ينتج عنه، وبه، وهو بهذا الاتساع يمدُّ اللون بطاقات إضافيّة، لتكون تعبيراً دلالياً عن تبدّل واقع الحال، وانقلاب الأمور؛ فاتّخذت رمزيّة التكثيف اللوني في بناء البيت الانكشافات الجمالية للون بإحالاته الذهنية لدى المتلقي، في إشارة إلى تأثير فاعليّة اللون وأثره "فالانتباه يقع أثره على الجسم العضوي أو الاستجابة الجسمانية، أو العضوية له"[٢]

من خلال اللونين: (الأسود والأبيض) اللذين أوردهما بالحالة الفعلية في إشارة إلى التغيير الحاصل بفعل الحدث، وتقلُّبات الأيّام، والتأثُّر بعوارضها يقول:

والسَّيفُ يُخضبُ بالُمحمّرِ مِنْ علقٍ ما ابْيَضَّ مِنْ سبلٍ واسْوِدَّ مِنْ لممِ

١٠ـ ثُنائيَّة: الخبر والإنشاء

أما من حيث الأسلوب؛ فقد أقيمت بنية النص على التوازي بين نمطي الكلام:

---

(١) مباهج الفلسفة: ول يورانت تر: أحمد فؤاد الأحواني، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٥٧ م، ٦ / ٢٩٧.

(٢) مقدمة في علم الجمال: أميرة حلمي مطر، دار الثقافة، القاهرة، بلا، ص ٨٥.

وهما: الأسلوب الخبري، والأسلوب الإنشائي

أ ـ الكلام الخبري:

يُعرَّف: "الخبر ما جاز تصديق قائله أو تكذيبه، وفي قضية الصدق والكذب اختلاف، وهو ما أشار إليه القزويني بقوله: "اختلف الناس في انحصار الخبر في الصادق والكاذب؛ فذهب جمهور إلى أنه منحصر فيهما ثمَّ اختلفوا؛ فقالوا صدقه مطابقة حكمه للواقع، وكذبه عدم مطابقة حكمه، وهذا هو المشهور والمعوَّل عليه"[1]،. وهو الأكثر ذلك أنَّ الرسالة، إنما هي وسيلة للإخبار والإبلاغ، ولذلك تكثر فيها الأخبار المؤكدة التي أرادت تبليغ النبأ، وتصوير الواقع بصورته الحقيقية، وهذا ما يفسّر ندرة الصور؛ فالمرسل في حالة المُعبّر لا المُصوّر، ومن أنواعه التي وردت في النصّ موضوع البحث:

أولاً ـ الكلام الخبري الابتدائي: وهو الكلام الذي يخلو من المؤكدات، وقد جاءت القصيدة بهذا الأسلوب الذي يعكس رغبةً نفسيَّةً في تحقّق المطلوب، كما تُلمح إلى أن المتلقي لا يحتاج إلى ما يؤكد له الكلام، ولا يدانيه شك فيه ، وهو ما يتجلّى في استهلال القصيدة الرسالة التي يقول في مطلعها:

مولى الملوكِ ملوكِ العُربِ والعَجمِ — رعياً لما مثْلهُ يرعى منَ النّعمِ

بكَ استَجرْنا ونعمَ الجارُ أنتَ لَمنْ — جارَ الزّمانُ عليهِ جورَ مُنْتقمِ

والمرءُ ما لمْ يُعنْهُ اللهُ أضيعُ مِنْ — طفلٍ تشكّى بفقدِ الأُمِّ في اليتمِ

وهو الغالب على الأبيات.

وأغلب القصيدة من هذا النمط في التعبير، وما يُلاحظ على هذه الأبيات أنَّها جاءت وفق الأسلوب الخبري الابتدائي، ما يعني أنّها من الأمور التي لا

[1] الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: الخطيب القزويني وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٢ م، ١٨٦/١.

يحتاج فيها السامع إلى تأكيد ؛ أقرب ما تكون إلى البديهيات المسلّم بتصديقها فور سماعها.

ثانياً ـ الكلام الخبري الطلبي ، وهو الذي يشتمل على مؤكد واحد ؛ فثمّة ما جاء مؤكداً بحرف : (قد) الذي يلزم الفعل الماضي من مثل قوله :

يبكي عليهِ الّذي قدْ كانَ يعرفُهُ بــأدمعٍ مُزجَــتْ أمواهُهــا بــدمِ

أو ما أُكِّدَ بأسلوب القسم من مثل قوله :

تـاللهِ عـزَّ اسمـُهُ قـدْ زانَهـا بحلـى مـنْ غـرِّ أمداحِـهِ كالـدُّرِ في الـنّظمِ

ومما جاء مؤكّداً بالصيغتين الاسمية والفعلية قوله :

وإنَّ روحَـكَ عـنْ قُـرْبٍ سيقبضُـهُ قبضَ المُسلّمِ ما قدْ حازَ منْ سلمِ

فقد اجتمع الخبر بتأكيد الاسم في صدر البيت بحرف (إنَّ)التي تدخل على الأسماء ؛ فيما وقع الخبر الطلبي في العجز بحرف التحقيق (قد) الذي جاء مقترناً بالفعل الماضي حاز ، بينما لم يستخدم الخبر الإنكاري في القصيدة على الإطلاق ، وتعليل ذلك أنَّ منشىء الرسالة أراد أن يجعل كلامه خبراً يقينياً لا يُشكّك المُتلقّي فيه ، وهو ما لا يستلزم منه اللجوء إلى تكرار المؤكدات في التعبير ، ونقل الخبر.

ب ـ **الإنشاء** وهو ضربان: طلب وغير طلب، والطلب يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب، لامتناع تحصيل الحاصل، وهو المقصود بالنظر[1] ، ومنه الأمر

والأمر كما يقول العلوي : صيغة تستدعي الفعل ، أو قول ينبىء عن استدعاء الفعل من جهة الغير على جهة الاستعلاء[2]

[1] الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع : الخطيب القزويني وضع حواشيه : إبراهيم شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٢ م .

[2] الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز : يحيى بن حمزة العلوي ت :(٧٤٥) هـ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بلا ، ٣ / ٢٨١.

ومن هذا الأسلوب قوله: (صِلْ، ابسطْ، اعطفْ، اعذرْ، عدّ) يقول في صيغة الأمر الخارج إلى غرض الاستعطاف:

وصِلْ أواصرَ قدْ كانَتْ لنا اشْتَبَكَتْ فالملكُ بينَ ملوكِ الأرضِ كالرّحمِ

وابْسُطْ لنا الخُلُقَ المرجوّ باسطُهُ واعْطفْ ولا تنحرِفْ واعْذُرْ ولا تلُمِ

وعدٌّ عمَّا مضى إذْ لا ارتجاعَ لهُ وعُدَّ أحرارَنا منْ جُملةِ الخدمِ

وأغلب هذا النمط في الأمر أنه قد خرج إلى غرض الاستعطاف، وهو ما ينسجم مع الموقف النفسي، والحالة التي عليها منشىء القصيدة.

أما أسلوب النهي؛ فيعرَّف بأنّه: طلب ترك الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام، وله صيغة واحدة هي الفعل المضارع المقترن بلا الناهية [1].

ومن أساليبه الواردة في القصيدة أفعال:

(لا تأخذنا، لا تعاتب) يقول:

لا تأخذنَّا بأقوالِ الوشاةِ ولمْ تُذنِبْ ولوْ كثُرتْ أقوالُ ذي الوخمِ [2]

ولا تُعاتِبْ على أشياءَ قدْ قُدرتْ= وخُطَّ مسطورُها في اللّوح والقلمِ

والملاحظ أنَّ النهي قد حمّل دلالات الترجّي كما في البيت السابق، وقد يحمل دلالة الاسترحام ذلك من باب مراعاة الحال والمقام ذلك أنَّ المقام لمنشىء القصيدة هو مقام المستعطف الضعيف، وليس في موقع القوّة؛ ليطلب ما يجب

---

(1) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: أحمد مطلوب، مكتبة لبنان، ناشرون، ط٢، ١٩٩٦م، ص ٦٦٧.

(2) في البيت إحالة تضمين على قول الشاعر: كعب بن زهير في البردة المشهورة، وتمام البيت:

لا تأخذنّي بأقوالِ الوشاةِ ولمْ أذْنِبْ ولوْ كثُرتْ عنّي الأقاويلُ

يُنظَر ديوان: كعب بن زهير: ت نحو (٢٦) هـ، تحقيق و شرح وتقديم: علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م، ص٦٥.

الامتناع عنه ؛ فيكون النهي للتوضيح وبيان أنَّ ما حلَّ، إنما هو قضاء الله وقدره الذي لا راد لوقوعه.

أسلوب الاستفهام

يُعرَّف الاستفهام بأنَّه : "أحد أساليب الإنشاء الطلبي في الجملة العربية، سواء كان لهدف محدد ومباشر أم كان لتصور إيحائي جمالي غير مباشر عند المتكلّم ؛ فالاستفهام لا يبحث فيه المتكلّم في أحايين كثيرة عن إجابةٍ محدَّدةٍ، وإنَّما يهدف إلى تصوّر ما يتحدَّث عنه ؛ فيخرجه إلى مقاصدَ شتَّى " [1] ؛ فهو طلب العلم بشيء لم يكن معلوماً من قبل، وذلك بأداة من ادواته، وهي : (الهمزة، هل، أيان، أنّى كم، من، ما، أين، متى، كيف، أي) [2]، وممّا جاء استفهاماً بالأداة : (أي) قوله :

فلا تَنمْ تحتَ ظلِّ الملكِ نومتننا وأيُّ ملكٍ بظلِّ المُلْكِ لمْ يَنَمِ؟!

وقد حُمّل الاستفهام دلالة التوبيخ الإنكاري، وهو يفيد بإقرار المُخاطب على أمرٍ ما، والحديث هنا عائد على الذات، وليس المُخاطب ؛ فكأنما المنشىء أراد أن يُظهر الندم والأسف على ما ضاع من ملك بسبب التهاون والغفلة التي لا يُريد لمخاطبه سلطان فاس أن يقع فيها، وبهذا الحمل الدلالي للاستفهام : "تنبثق شبكة العلاقات المعنوية بين الكلمات، وهي تُؤسّس سياقات، ومقاصد يجتهد المتكلّم في إيصالها إلى المخاطب دون حاجة إلى ردٍّ أو جواب" [3]، وبذلك يبدو أسلوب النهي مُنسجماً مع السياق العام لدلالة البيت التي جاءت في إفادة النصح للآخر، والندم مما كان من الذات.

---

(1) جمالية الخبر والإنشاء ــ دراسة بلاغية ــ حسين جمعة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥م، ص١٧٥.

(2) جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع : أحمد الهاشمي، ضبط وتدقيق وتوثيق : يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، ٢٠٠٣م، ص ٢٠٠٣م، ص ٧٨.

(3) جمالية الخبر والإنشاء ــ دراسة بلاغية ــ حسين جمعة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥ م ص ١٨٧.

وممّا يدخل في هذا السياق أيضاً قوله في ختام القصيدة الذي يستشفع فيه باستدعاء النبي مُحمَّد (ﷺ) الذي لا تُردُّ شفاعتُهُ:

وما وسيلتُنا العُظمى إليهِ سوى ... ما ليسَ يُنكرُ ما فيها مِنَ العِظَمِ

وإنَّما هيْ وما أدراكَ ما هيَ منْ ... وسيلةٍ ردُّها أدهى منَ الوخمِ؟!

نبيُّنا المُصطفى الهادي بخيرِ هُدى ... مُحمَّدٌ خيرُ رُسْلِ اللهِ كلّهمِ

ومن المُلاحظ اعتماد الكاتب الأسلوب القرآني في أسلوب الاستفهام الذي يحمل دلالات الإثارة، وتحفيز ذهن المُتلقّي؛ لمعرفة مقصد المُتكلّم من خلال أسلوب الاستفهام[1].

الخاتمة:

تُعدُّ الرسالة وثيقةً أدبية تُؤرّخُ لتلك الحقبةِ منَ الزّمن التي شهدتْ سقوطَ آخر معقلٍ للعربِ في الأندلس، وهيَ بهذا البُعدِ التّاريخيّ، إنّما تؤسّسُ لأدبِ الاعترافاتِ السّياسيّة التي قلّما نجدُها في التّاريخ، خاصّةً أنّها تُكْتَبُ في حضرةِ صاحبها وبإرادتِهِ؛ لتكونَ شهادةَ إنسانٍ عاشَ التّجربةَ، بأبعادِها الحياتيّةِ التي يُوثقها بجانبيها: المُضيء والمُظلمِ، وعلى اختلافِ أحوالِها: الحلوةِ منها والمرّةِ، وببعديها: السّلبيّ والإيجابي.

وخلاصةُ القولِ: يُمكننا في نهايةِ البحثِ أنْ نُثبتَ الحقائقَ الآتية:

١ـ كُتِبتْ الرّسالةُ بنوعي الأدب: النّثر والشّعر، فكانَ الجانبُ النّثريُّ فيها بهدفِ الإخبار والتبليغ؛ فيما سعَتِ القصيدةُ إلى التّأثيرِ، وتحريكِ المشاعر.

---

[1] ثمّة إحالة تناصيّة في البيت على قوله تعالى: (الْحَاقَّةُ ۝ مَا الْحَاقَّةُ ۝ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ) الحاقة: ١- ٣، وفي البيت الأخير إحالة تضمين لبيت البوصيري: محمّدٌ خيرُ مَنْ يمشي على قدمِ يُنظر ديوان البوصيري، شرف الدين محمد بن سعيد بن حمّاد الجنوني الصنهاجي (٦٩٦)هـ: جمع: محمد مصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧ م.

٢ـ كشفَ الخطابُ في الرّسالة / القصيدةِ عن محاولة الاستحواذ على الطّرف المُتلقّي، وذلك بتوجيهِ الكلام إلى العقلِ والعاطفةِ في آنٍ معاً.

٣ـ سادَ الأسلوبُ الخبريُّ في الجانبين: النّثريّ والشّعري، وقد جاء الخبر من النوعين الابتدائي والطلبي؛ فيما غاب الخبر الإنكاري بقصد، وهو ما يكشف عن رغبة المنشىء بأنَّ كلامه صادق، وأنَّ الخبر الذي ينقله وصل إلى درجة اليقين الذي لا يُشكّك في وقوعه، وهو ما لا يحتاج إلى الإكثار من المؤكّدات.

٤ـ ابتدأتِ القصيدةُ بذكرِ المُخاطَبِ بصفتهِ ومكانتهِ، وهوَ منْ بابِ مراعاةِ حُسْنِ الاستهلالِ في مطالع القصائدِ الشّعريَّةِ.

٥ ـ أفادَ الشّاعرُ منْ توظيفِ اللّونِ الذي جاءَ بصيغةِ الفعلِ؛ ليفيدَ دلالتهُ في التّأثيرِ الذي يشيرُ إلى عمليَّةِ التّحوّلِ والتّغير.

٦ـ انحصرتِ الأساليبُ الإنشائيَّةُ الطّلبيَّةُ بصيغتي: الأمرِ والنّهي، وما فيهما منْ حَمْلٍ دلاليٍّ في دائرةِ أغراضٍ: الاسترحامِ، والاستعطافِ، والتّرجّي، ذلكَ أنَّ المُرسِلَ: (أبا عبد الله الصّغير) ليسَ في موقعِ السُّلطةِ ليأمُرَ وينْهَى، كما أنَّ المقامَ هوَ مقامُ تمنٍّ ورجاءٍ واستجداء، لا مقامُ أمرٍ. ولعلَّ فطنةَ الناظم، وحُسْنَ معرفتهِ بخطابِ الملوكِ قدْ جعلَتْ هذا النّوعَ من التّوازي المُتدرّجِ من خلال تنوّع الأساليب، والانتقال عبرَ هيكلِ بناءِ القصيدةِ القائم على التّوازي في تتابعِ طلبِ النّجدةِ والمديحِ ما يُحقّقُ غايةً نفسيَّةً لدى الشّاعرِ، ويُعبّرُ عنْ رغبةٍ ضمنيَّةٍ في أنْ تجدَ تلكَ الكلماتُ وقعَها الحَسنَ في قلبِ السّامع، والتأثيرِ فيه؛ فتُحقّقَ الغايةَ المنشودةَ؛ لما لهذا التّوازي من موسيقا وتأثيرٍ في مسمعِ المتلقي ووجدانِهِ، وهوَ ما تحقّقَ بالفعلِ، وقد كانَ لهُ ما أرادَهُ.

قائمة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**
- **الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع**: الخطيب القزويني ت: (٧٣٩) هـ واسمه: (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد بن محمد) وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٢ م.
- **أسرار البلاغة في علم البيان**: عبد القاهر الجرجاني ت: (٤٧١)هـ، تعليق محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨م.
- **الأعلام**: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٨، ١٩٨٩م.
- **البديع والتوازي**: عبد الواحد حسن الشيخ، مكتبة الإشعاع، الإسكندرية، مصر، ١٩٩٩ م
- **تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)**: محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٥م.
- **تفسير الأحلام ـ بحث في سيكولوجيا الأعماق**: بيير داكو، تر: وجيه أسعد، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٥ م.
- **التوازي ولغة الشعر**: محمد كنوني: مجلة فكر ونقد: ع١٨ / ١٩٩٩ م،
- **جماليات اللون في القصيدة العربية**: محمد حافظ دياب مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب مج ٥، ع ٢، ١٩٨٥ م.
- **جمالية الخبر والإنشاء ــ** دراسة بلاغية ـ: حسين جمعة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥ م.
- **جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع**: أحمد الهاشمي، ضبط وتدقيق وتوثيق: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، ٢٠٠٣م.
- **دولة الإسلام في الأندلس**: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج٤، ط٢، ١٩٩٠ م.
- **ديوان البوصيري**: (محمد بن سعيد): جمع محمد مصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٧م.
- **ديوان كعب بن زهير**: شرح وتقديم: علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.
- **ديوان النابغة الذبياني**: شرح وتقديم: عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م

- **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**: يحيى بن حمزة العلوي اليمني، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا.
- **العنوان وسيموطيقا الاتصال الأدبي**: محمد فكري الجزار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.
- **فضاءات اللون في الشعر** ـ الشعر السوري الحديث نموذجاً: هدى الصحناوي، دار الحصاد، دمشق، ٢٠٠٣م.
- **الفن والشعور الإبداعي**: غراهام كولبير تر: منير صبحي الأصبحي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٣ م.
- **قضايا الشعرية**: رومان جاكبسون، تر: محمد الولي ومبارك صفوت، دار توبقال، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٨م.
- **كوبريدج نوابغ الفكر الغربي**: محمد مصطفى بدوي، دار المعارف، مصر، ١٩٨٥م.
- **لسان العرب**: ابن منظور الإفريقي المصري (أبو الفضل محمد بن مكرم) دار صادر، بيروت، دون.
- **اللغة العليا ـ النظرية الشعرية**: جان كوهن تر: وتقديم وتعليق: أحمد درويش، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٥م.
- **اللون في الشعر العربي قبل الإسلام**: ـ قراءة ميثولوجية ـ إبراهيم محمد علي، دار جروس برس. **اللغة واللون**: أحمد عمر مختار، عالم الكتب، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٧م.
- **مباهج الفلسفة**: ول ديورانت، تر: أحمد فؤاد الأحواني، مكتبة: الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٧م.
- **المحاسن والأضداد**: الجاحظ (أبو عثمان: عمرو بن بحر)ت: (٢٥٥)هـ: دار ومكتبة الهلال، **بيروت، ١٤٢٣هـ.**
- **مدخل إلى قراءة النص الشعري**: محمد مفتاح مجلة فصول مج السادس عشر العدد الأول، ١٩٨٨م.
- **معجم التعريفات**: علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني ت: (٨١٦ هـ)، تح ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- **المعجم الفلسفي**: جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج١، بلا.
- **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**: أحمد مطلوب، مكتبة لبنان، ناشرون، ط ٢، ١٩٩٦م. **مقدمة في علم الجمال**: أميرة حلمي مطر، دار الثقافة، القاهرة، بلا.
- **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**: المقري التلمساني، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط جديدة، ١٩٩٧م.

التراث العربي
العدد المزدوج (١٥٧-١٥٨)/ ربيع-صيف/٢٠٢٠

ميثولوجيا الطيور في الشعر العباسي

د. ريما دياب*

دخلت الطيور إطار الميثولوجيا العربية، إذ نظر الإنسان البدائي إلى الطير نظرة أسطورية، فكان يستدعيه "**في خوفه من الموت، وفي شنّه الحرب ضد أعدائه، وفي طلبه الثابت للخلود،... وفي تفاؤله وتشاؤمه، كان يستذكر الطير، ويستدعى منه أحوالاً وصوراً مناسبة لكلّ مقام**"[١].

وقد آمن القدماء بأحوال الطير وتحركاتها، فكانت مبعثاً للخير والشرّ لديهم، لذا قسّموها إلى أقسام، طير فأل يتفاءلون به، وطير شؤم يتشاءمون بوجوده، وطير يمثل الخلود والقوة، ومن أهم الطيور التي دخلت في إطار الميثولوجيا العربية:

١ - النسر:

لعل النسر كان من أكثر الطيور حظوة باهتمام الإنسان القديم، وقد دخل مضمار الأسطورة لارتباطه بالجانب المقدس ولعلاقته بالخلود فارتبط بالحياة ورمز إليها، وكانوا يعتقدون "**أنّ الجن تتراءى في صورة النسر**"[٢].

---

* دكتوراة في الأدب.

(١) الرباعي، عبد القادر: الطير في الشعر الجاهلي - ط١ - بيروت - المؤسسة العربية للطباعة والنشر - ١٩٨٨م - ص٦٥.

(٢) ضيف، شوقي: العصر الجاهلي - القاهرة - دار المعارف - ١٩٧١م. - ص٤٣.

إنّ قوة هذا الطائر هي التي جعلته من عتاق الطير وكرامها ، وخلقت منه رمزاً لامتلاك القدرة على الحياة ، وقد تمثلت قوته في القدرة على مقاومة الموت ، كذلك تمثلت في صنعه للموت وإيقاعه بالبشر ، إذ إنّ القادر على صنع الموت هو القادر على منح الحياة ، ومن هنا اتخذت البطولة سبيلاً للبقاء وطريقاً للخلود بعد الموت .

وقد توافق هذا الطائر مع حلم الإنسان ودأبه للبحث عن طريقة للخلود ، فكان مبتغاه البقاء والحياة الأبدية ، فرأى ذلك بالنسر لقوته ولطول حياته إذ *كان يعمر ألف سنة* [1] ، فارتبطت به الذاكرة لطول عمره ، ونزوعه نحو الخلود ومقاومته للموت ، ومن هنا رمز هذا الطائر للقوة المثالية التي يحتاج إليها في مجتمع حربي يخاف القوي ويحتقر الضعيف ، "**فهو أعظم سباع الطير، وأقواها بدناً** "[2] ، وارتبط طائر النسر برمزية أسطورية خاصة وذلك وفق أسطورة لقمان الحكيم ، التي لبت حلم الإنسان بالخلود ، ولكنها في النهاية لامست الواقع في أحد جوانبها ، لأنها أقرت بالنهاية الحتمية للإنسان ، ويتجلى ذلك فيما عرضه اليوسي في كتابه زهر الأكم : "**وسأل لقمان أن يعمّر فخيِّر بين عمر سبع بقرات سمر ، من ظباء عُفر ، في جبل وعر ، لا يمسها القطر ، وبين سبعة أنسر ، كلما هلك نسر خلف بعده نسر ، فاختار النسور ، فكان يأخذ فرخ النسر من البيضة فيغذيه حتى إذا هلك أخذ آخر ، حتى بلغ السابع وهو لُبَد فكان يغذيه حتى هرم ، ولم يستطع النهوض فأيقن حينئذ لقمان بالموت**"[3].

(١) ينظر : عجينة ، محمد : موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها –- دار الفارابي - بيروت- ط١- ١٩٩٤م.- ج٢- ص٩٢ .

(٢) عبد الحكيم ، شوقي : موسوعة الفلكلور والأساطير العربية - ط١ – القاهرة – مكتبة مدبولي – ١٩٩٥م – ص٦٧٠ .

(٣) الدميري : كمال الدين محمد بن موسى - حياة الحيوان الكبرى – تح : أحمد حسن بسج – ط١- بيروت - دار الكتب العلمية ـ ١٩٩٤م – ج٢ – ص ٤٧٤.

فأنشد:

موتي أني أموتُ اليوم يا لُبَد وحسرتي أنْ قد تعرم الأبد

فطرْ كما كنت سالماً أبدا تحيا ونحيا ونختفدُ[(١)]

وعندما هلك لُبَد مات لقمان الحكيم.

ولقد اختار لقمان النسر لعلاقته بطول العمر وامتداد الحياة، وسمّى آخر نسوره لُبَد أي الدهر، وقال فيه: "**أنت لبد والباقي المخلد إلى آخر الأبد، وعيشك معي رغد، وينزاح عنك النكد، ويوفق لك الرشد وعمرك لا ينفد**"[(٢)].

لقد كتب الخلود لهذه الأسطورة لحبِّ الإنسان وشغفه منذ أن خلق بالبحث عن طريقة للخلود، وفعلاً كانت هذه الأسطورة تمثل دافع الإنسان إذ خُلدت وذكرت في أشعار المحدثين من الشعراء في العصور التي ابتعدت عن المعتقدات الوهمية، فهذه الأسطورة بحدِّ ذاتها لن تنتهي فهي سرمدية لا يطولها الفناء، إذ لم تكن محكومة بزمن، وبقي لبد رمزاً يرتبط بطول البقاء، ومصير النهاية والموت، وأصبح يُضرب به المثل فيقال: ((**أعمر من نسر**))، ((**وأتى الأبد على لبد**))[(٣)].

ومن الشعراء الذين تعرضوا إلى ذكر لبد ابن حيّوس الدمشقي في قوله[(٤)]:

جَرَّعْتَهُ مَا يُذِيبُ الصَّخْرَ أيْسَرُهُ وَمَا خَطَاهُ الرَّدى لَو لَمْ يَكُنْ لُبَدا

---

(١) اليوسي، نور الدين: زهر الأكم في الأمثال والحكم، تح: محمد حجي ومحمد الأخضر - المغرب - الدار البيضاء - ١٩٧٧م - ص٣٢٤.

(٢) ابن منبه: وهب: التيجان في ملوك حمير - ط١ - العثمانية - مطبعة مجلس دائرة المعارف - ١٣٤٧هـ ص٣٦٤ / أخبار عبيد بن شرية ضمن كتاب التيجان.

(٣) الدميري: حياة الحيوان الكبرى - ج٢ - ص٤٧٧.
ينظر عجينة، محمد: موسوعة أساطير العرب - ج٢ - ص١١٨.

(٤) ابن حيّوس: الديوان - تح: خليل مردم بك - بيروت - ١٩٨٤م - دار صادر - ج١ - ص٢١٤.

فَاعْطِفْ عَلَى مَلِكٍ لَجَّ الشَّقَاءُ بِهِ   إنْ فَازَ مِنْكَ بِأدْنى نَظْرَةٍ سَعِدا

فاستحضر أسطورة لبد التي ترمز إلى الخلود، وقدّم المعاني المناسبة لها بقوله (لولم يكن لبدا)، وهذه المعاني كلّها تدور في أفق أسطوري واحد، وهو أسطورة لبد التي تدلّ على طول العمر ومصير الموت والنهاية، مما يشي بأنّ ابن حيّوس وظّف هذه الصورة الأسطورية بطريقة كتبت لشعره الخلود والبقاء، كبقاء الأسطورة إلى زمن اللانهاية.

٢- الغراب:

إنّ الحال الثقافية كانت حافزاً لاستخدام الشعراء التصور الرمزي المرتبط بمراحل التفكير الموروثة عن معتقدات القدماء، إذ مثلت هذه البنية الأسطورية وسيلة من وسائل فهم الواقع، لذا لجأ الشعراء إلى استخدامها، وأضافوا إليها دلالات فكرية ورمزية لتناسب أغراضهم الشعرية ولتتلاءم مع زمنهم، ولعل طائر الغراب وما رافقه من معتقدات ميثولوجية ودلالات رمزية بقيت راسخة في فكرهم فوظفوها بطريقة خدمت شعرهم، والغراب هو طائر منكود، ظلمه الوجدان الشعبي ظلماً كبيراً عندما عدّه قرين الموت والخراب، ونذيراً بالاغتراب، وخاف صوته، وذمه على كلّ الأحوال، و"**غراب البين غراب أسود، ينوح نَوْح الحزين المصاب، وينعق بين الخلان والأحباب، وإذا رأى شملاً مجتمعاً أنذر بشتاته، وإن رأى ربعاً عامراً بشّر بخرابه ودروس عَرصاتِه، يعرّف النازل والسّاكن بخراب الدور والمساكن، ويحذّر الآكل غصّة المآكل، ويبشّر الرّاحل بقرب المراحل، وينعق بصوت تحزين، كما يصيح المعلن بالتأذين**"(١) .

فالغراب إذن رمز شؤم ونذير فراق، ولعل سبب الشؤم كما زعم أحمد فرهود، قصته مع سيدنا نوح عليه الصلاة والسلام، إذ أرسله لينظر هل غرقت

(١) الدميري: حياة الحيوان الكبرى – ج٢- ص ١٧٤ .

البلاد ويأتيه بالخبر، إلا أنّه وجد جيفة ميتة على وجه الماء فانشغل بها، ولم يأته بالخبر[١].

وكان الغراب ينتاب المنازل إذا بان أهلها عنها، يلتمس شيئاً يأكله، فلذا لازمته سمة الشؤم، فقالوا في الأمثال: "**أشأم من غراب البين**"[٢]، وعلى ذلك كان نذير البعد والفراق، فقال الشاعر[٣]:

حَمى النَّوْمَ أجْفَانَ صَبٍّ وَصِبْ غُرابٌ عَلَى غُصُنٍ مِنْ غَرَبْ
وَأَغْرى الفُؤَادَ بأشْواقِهِ وَقَدْ كَانَ أُعْتِبَ لَمَّا عَتَبْ
فَلَو كانَ يَدْرِي غُرَابُ النَّوى بِما جَرَّ تَنْعابُهُ مَا نَعَبْ
لَذَكَّرَنَا يَوْمَ زَمُّوا الجِمَالَ وأبْدى لَنَا البَيْنُ سِرَّ الحُجُبْ
فَخِلْنَا شُمُوسَ وَجَارَاتِهَا شُمُوساً سَحَايِبُهُنَّ النُّقُبْ
عَقَدْنَ لِواءَ غَداةَ اللِّوى عَلَى سِرْبِ عِينٍ يَصِدْنَ السُّرَبْ[٤]
نَوَافِرُ تَأْلَفُهُنَّ القُلُوبُ فَيَتْرُكْهَا نُصْبَ عَيْنِ النَّصَبْ

بنى الشاعر قصيدته على معتقد أسطوري ارتبط بفكر العرب وتصورهم حول الغراب وما اقترن به من شؤم، وقد أكد صفات الغراب في أبياته باستخدامه لكلمة النوى، وكلمة البين التي ترافق الغراب إذا أرادوا به الشؤم، لسقوطها في مواضع منازلهم إذا بانوا عنها.

(١) فرهود، أحمد عبد الله: قصص الحيوان في القرآن الكريم – حلب - دار القلم العربي – ١٩٩٧م - ص ٤.
(٢) شكر، شاكر هادي: الحيوان في الأدب العربي - ط١ – بيروت – مكتبة النهضة العربية – عالم الكتب – ١٩٨٥م – ج٣ – ص١٧ .
(٣) ابن حيّوس: الديوان – ج١ – ص٦٥ .
(٤) السِّرب: القطيع من الظباء والنساء، والسُّرب: جمع سُرْبة قياسا وهي هنا جماعة الخيل ما بين العشرين إلى الثلاثين.

ومن الطريف أن تظهر لنا رمزية الغراب بتمثيل الشعراء صوت بعض ممدوحيهم بأصوات العصافير المغردة وأصوات خصومهم بنعيق الغربان، كما رسم بعضهم صورة مضحكة للغلمان حين جعلوا أصواتهم نذير شؤم على أقوامهم كصوت الغراب، يقول الشاعر[1]:

جَحافِلٌ قَيَّضَ اللهُ البَوارَ لَها ... مَنْ نَكَّبَ الحَقَّ في أحْكامِهِ نُكِبا
وَلَمْ يَفُتْ مِنْهُمُ إلّا أُغَيْلِمَةٌ ... نَجَتْ بِهِمْ مُقْرَباتٌ تَحْمِلُ الأُرَبا[2]
تَنْعى إلى القَوْمِ مَنْ ظَنُّوا بِمَقْدَمِهِ ... والْبَغْيُ مَصْرَعُهُ أَنْ يَمْلِكُوا حَلَبا
غُرابُ بَيْنٍ صَمُوتٌ قَبْلَ مَقْتَلِهِ ... حَتّى إذا ما أَتاهُ حَيْنُهُ نَعَبا
رَجَوْا بِهِ الْغَايَةَ الْقُصْوى فَلا عَجَبٌ ... أنِ اسْتَطارَتْ عَصَاهُمْ بَعْدَهُ شُعَبا
كَأَنَّ أَنْفُسَهُمْ أَتْباعُ مُهْجَتِهِ ... وَصِدْقَ إِقْدامِهِمْ مِنْ بَعْضِ ما سُلِبَا

تتجلى الصورة هنا من خلال معنى أضافه الشاعر للصورة النمطية للغراب حين جعل الغلمان الأتراك الذين نجوا من العرب نذير شؤم على أقوامهم، فصوّر لنا قوة العرب وما فعلوه بالأتراك وكيف قاتلوهم وأطاحوا بهم وأبادوهم، ولم يبقَ منهم سوى بعض الفتية الصغار الذين نجوا هرباً على بعض الدواب، وكان هؤلاء الفتية كـ (غراب البين) الذي يترافق مع الشؤم والحزن، فهم نَعوا إلى القوم مصيرهم بالهلاك، إلا أنّ صورة الغراب بدت هنا غريبة فهو صامت وكأنه عرف مصيره، وتمثل بهؤلاء الفتية الذين يرجون ألا يقتلهم العرب ولكن مصيرهم الموت المحتم فخافوا أن يتكلموا وظلوا صامتين إلى أن جاء نصيبهم فصرخوا، فكان صراخهم بمثابة نعيب الغراب الذي يبعث الشؤم والبعد، وهنا قدّم صورة جديدة لغراب البين وهي الصمت خوفاً من القتل إلى

(١) ابن حيّوس: الديوان – ج١ – ص٥٢- ٥٣ .
(٢) الأرب: جمع أُربة وهي قلادة الدابة

أنْ عَرف بأنه سيلقى حتفه فأخذ ينعب ، فربط الشاعر هنا بين صورة الغلمان وصورة الغراب لنشعر بالمصاب الذي لحق بالقوم ونحسّ بخوفهم من المصير والهلاك.

نستشف مما سبق أنّ الغراب ظهر بصور شتى في بنية الشعر القائمة على معرفة أسطورية ، فقد وجدنا الشعراء يستخدمونه استخداماً رمزياً كالدلالة على البين والفراق ، فبدا من هذه الناحية صامتاً خائفاً من الموت ، وربما أشار بعضهم من خلاله إلى الهلاك والموت ، إذ كان يعقد ضرباً من المقابلة بينه وبين الطيور الأخرى ، وفي أغلب الحالات اتكأ الشعراء على المخزون الثقافي والأدبي لصورة الغراب كما صورتها الأشعار السابقة والأمثال ولا سيما قولهم "لا يشيب الغراب".

٣- العنقاء:

العنقاء في الشعر رمز كسائر الرموز في الشعر ، لم ينقلها الشعراء بسكونها وعالمها القديم بل حرروها وأعادوا إنتاجها وبنوا عليها نصوصهم الشعرية لنرى أساطير مولدة من جديد بنغمة الماضي القديم ، ولم يخفَ عليهم طائر العنقاء الذي ذكر في الميثولوجيا العربية ، ونُسجت حوله العديد من الأساطير فهو طائر أسطوري لا وجود له ، ويقال بأن العنقاء "**اختطفت عروساً ليلة عرسها ، فدعا عليها حنظلة بن صفوان نبي أهل الرس ، فذهب الله بها إلى جزيرة في البحر المحيط تحت خط الاستواء ، وهي جزيرة لا يصل إليها الناس ، ومنذ ذلك الزمان غاب هذا الطائر ، ولم ير أبداً**" (١) .

ومن هذه القصة ضُرب المثل بها في الشيء المحال الوصول إليه ، فقالوا : "**طارت به العنقاء" ، ويقال "عنقا مُغْرِب" إضافة ، وصفة ، وإغرابها العادي :**

(١) القزويني ، زكريا بن محمد بن محمود : عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات – ط١ – تونس – دار المعارف – ١٩٩٠ م – ص٢٨١ .

ذهابها في الطيران والإعواز والعوز عدم الشيء[١] ، وهذا المعنى بني عليه الشاعر قوله [٢] :

رَأَيْتُ الَّذي يَبْغِي مَدَاكَ كَنَاصِبٍ ... حَبائِلَهُ جَهْلاً لِيَقْتَنِصَ العَنْقَا
مَلَكْتَ مِنَ الآفاقِ غَرْباً وَقِبْلَةً ... فَأَنْشَأْتَ عَزْماً يَطْلُبُ الشَّامَ وَالشَّرْقا
وَقَدْ دَبَّ مِنْ أَقْصى الْمَشارِقِ حَيَّةٌ ... لَهـا لَـدَغاتٌ لاَ تُـدَاوى وَلاَ تُرْقـا

وظف الشاعر هنا الرمز الأسطوري المتمثل هنا "بالعنقاء"، إذ جعل من يسعى للوصول إلى مقام الممدوح في العطاء كالذي يحيك الحبائل وينصبها ليصل إلى أمر محال، وهذا المعنى يكمن في قوله "ليقتنص العنقاء"، فمن أراد ابتغاء عطاء الممدوح يجهل أن ذلك الأمر لا يمكن تحصيله أبداً لأن العنقاء الطائر الوهمي موجود بالاسم مغيب بالفعل[٣] ، فمثّل هنا عطاء الممدوح بالشيء المحال الوصول إليه، وهذه كناية عن كثرة عطائه ومدى جوده، ومن هنا أدخل الشاعر ممدوحه في حيز البقاء والخلود، إذ إن العطاء والكرم سيخلدانه بعد موته كأسطورة العنقاء التي لم تنتهِ وبقيت حيّة في عقول الناس، يُضرب بها المثل، فهنا لم يخرج عن المعنى المتعارف عليه فضرب المثل بالعنقاء لكلّ شيء ممتنع، فهي لا يمكن أن تصاد لأنّها غير موجودة، فاستخدم العنقاء هنا ليرمز من خلالها إلى أمر صعب المنال، ومن هنا خلّد ممدوحه لارتباطه بذلك الطائر الوهمي، فوجدناه يوسع نطاق استخدام الرموز الأسطورية ليضمنها نصه الشعري بعد أن يلبسها وشاحاً جديداً تبد ومن خلالها الصورة وكأنها جديدة .

(١) المعري، أبو العلاء: شرح ديوان المتنبي "معجز أحمد" – تح: د. عبد المجيد دياب – القاهرة – دار المعارف – ج٢ – ص٤٧ .
(٢) ابن حيّوس: الديوان – ج٢ – ص٤٠٤ - ٤٠٥ .
(٣) العظمة، نذير: سفر العنقاء – دمشق – وزارة الثقافة – ١٩٩٦م – ص٤٠ .

إن طائر العنقاء الأسطوري عند العرب يقابل طائر الفينيق في الأساطير اليونانية ، وكان اليونانيون قد نسبوه إلى العرب [١] ، مما يدل على أن المأثورات الرمزية متداولة بين الثقافات.

كان الشعراء العباسيون قد أشاروا إلى العنقاء في أشعارهم بوصفها كناية ، مما يشي بأن أسطورة العنقاء وما رمزت إليه قد تآكلت بمرور الزمن لتغدو كناية عن اسم لا وجود له في الحقيقة ، من أجل ذلك ساقها الشعراء في باب التمثيل فقال ابن الرومي [٢]

فأما ابنُ بورانَ تذكرونَه فليس سوى اسمٍ مُفترى مُتكذّبِ
ورُبَّ مُسمَّىً لا حقيقةَ لاسمهِ كعِرْسٍ وآوى أ وكعنقاءِ مُغْرِبِ

كنى ابن الرومي بعنقاء مغرب هنا عن وجود شيء بالاسم وغيابه بالجسم.

ونحا إلى ذلك الشريف الرضي إذ قال : [٣]

يَعُزُّ الفَتى ما طالَ مِنْ حَبلِ عُمرِه وَتُرخى المَنايا بُرهَةً ثُمَّ تَجذِبُ
يقولونَ عنقا مُغْرِبٍ مُستَحيلَةٌ أَلا كُلَّ حَيٍّ ماتَ عَنْقاءُ مُغْرِبُ

وفي قول الشريف إشارة إلى ما زعمه العرب من أن العنقاء موجودة بالاسم لا بالفعل ، فهو استخدم الرمز الأسطوري كناية ، وطوعه لخدمة شعره ، فهاهو ذا يقابل بين الإنسان والعنقاء ، فكما أن العنقاء موجودة بالاسم لا بالفعل ، فالإنسان عندما يموت يغيب جسده ، ويبقى اسمه.

---

(١) عجينة ، محمد : موسوعة الأساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها – ج١ – ص٣٣٦.
(٢) ابن الرومي – الديوان – ج١ – ص٣٤٥ .
(٣) الرضي : الشريف : الديوان – منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت ـ لبنان ـ ج١ ـ ص٦٢.

وربما يشير الشاعر هنا إلى أسطورة العنقاء التي يكمن فيها معنى الخلود، أي إن الإنسانَ الطامح إلى الخلود، المتسامي إلى الآفاق يبقى اسمه مخلداً على مرِّ الزمان.

وبقوله «ألا كُلَّ حيٍّ ماتَ عَنْقَاءُ مُغْرِب»، إشارة إلى أنه ليس من الضروري أن يخلد اسم الإنسان بعد موته، فكثير من الناس عندما يموتون يغيب اسمهم مع جسمهم.

وتردد ذكر «العنقاء» عند أغلب الشعراء العباسيين، وفي أغلب الأغراض الشعرية، فها هو ذا أبو نواس شاعر الخمرة يذكرها قائلاً: (١)

حَتّى تُرى في حَوافي الكأسِ أعْيُنُها ... بيضاً وليسَ بهَا مِنْ عِلّةٍ دَاءُ

كأنّها حينَ تمطُو، في أعِنّتِهَا ... مِنَ اللّطافةِ في الأوْهَامِ عَنْقَاءُ

ذكر النواسي العنقاء على جهة الكناية، وليس بوصفها أسطورة، فها هي ذي الخمرة حين تُسرع وهي موثقة بأعنتها، كأنها الخيل، تفقد كثافتها وتغدو شفافة لا تُبْصَر، وكأنها موجودة وغير موجودة كالعنقاء.

ونحا السّريّ الرّفّاء نحوه إذ قال هاجياً: (٢)

وتَزْعَمُ أنّ الشّعرَ عندكَ أعربَتْ ... محاسنُه عن ناطقٍ منك مُعْرِبِ (٣)

فما بالُ شعرِ النّاسِ ملءُ عيونِنَا ... وشِعْرُكَ في الأشعارِ عَنْقَاءُ مُغْرِبِ

فشعر المهجوّ لا حقيقة له في الواقع، فهو كالعنقاء الموجودة بالاسم فقط، فهنا أخرج العنقاء من الإطار الرمزي الأسطوري لتستحيل ضرباً من الكناية أيضاً.

---

(١) الحاوي، إيليا: شرح ديوان أبي نواس - ج١ - ص٣٠.
(٢) الرّفّاء، السّريّ: الديوان - ص٧٤.
(٣) المُعْرِب: الفصيح.

وقد ذُكِر طائر العنقاء في الشعر العباسي بوصفه رمزاً للشيء المحال الوصول إليه ، كما في قول أبي تمام: [١]

ويُتْبِعُ نِعْمَتِي بِكَ عَيْنَ ضِغْنٍ كما نَظَرَ اليَتيمُ إلى الوَحِيِّ [٢]
رَجَاءَ أنَّه يُورِي بزَنْدِي إليكَ وأنَّه يَفْرِي فَرِيَّ [٣]
وذَاكَ لَهُ إذا العَنْقَاءُ صارَتْ مُرَبَّبَةً وشَبَّ ابنُ الخَصِيِّ

العنقاء في قول أبي تمام هي "عَنْقَاء مُغْرِب"، ولم يخرج الشاعر عن المعنى الذي استخدم فيه هذا الرمز الأسطوري، إذ يقول: إنّ هذا الأمر الذي يرومه الحاسدُ يتمُّ إذا العنقاء صارت موجودة في أيدي الناس، وصار للخصي ولد، وابن الخصي يضرب مثلاً لما لا يجوز أن يكون [٤]، والعنقاء هنا بمعنى الأمر المحال الوصول إليه لأنه لا حقيقة لوجوده، ومن هنا نجد تنوع استخدام هذا الرمز في الشعر العباسي، إذ طوعه الشعراء لخدمة معانيهم الشعرية، مما يعكس لنا مدى ثقافتهم وغناهم الفكري.

وقد نحا البحتري في شعره بالعنقاء نحواً رمزياً في قوله: [٥]

عَرَضْتُ عَلَيها ما تمنّى من المُنى لِتَرْضَى، فقالَتْ: قُمْ فَجِئْني بِكَوْكَبِ

(١) أبو تمام: الديوان – شرح الخطيب التبريزي – دار الفكر العربي – بيروت – ط١ – ٢٠٠١م – م٢ – ص١٤٠ – ١٤١

(٢) الوحي ها هنا من كان مذموماً من الأوصياء ، فهو يظلم اليتيم ويمنعه من حقه ، فاليتيم ينظر إليه نظرة حاقدٍ مغتاظ .

(٣) يُوري بزَنْدي: أي يفعل كما أفعل ويكون نُجْحه في الأمور كنُجْحي ، و(يفري فَرِيِّ) أي يعمل عملي ، وأصل الفَرِيِّ قطع الأديم والجلد ، ثم يستعير لغير ذلك .

(٤) الثعالبي: ثمار القلوب في المُضَافِ والمَنْسُوبِ – تحقيق وشرح إبراهيم صالح – دار البشائر – دمشق – ط١ – ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م – ج١ – ص٤٢٢

(٥) البحتري: الديوان – تحقيق حسن كامل الصيرفي – دار المعارف – القاهرة – ١١١٩ كورنيش النيل – ط٣ – المجلد الأول – ص٣٣٠.

فَقُلْتُ لها : هذا التَعَنُّتُ كُلُّهُ   كَمَنْ يَتَشهَّى لَحْمَ عَنْقَاءَ مُغْرِبِ

فأُقْسِمُ لو أَصبَحْتُ في عِزِّ «مالِكٍ»   وفي جُودِهِ أَعْيَا بذَلك مَطلبي

فَتىً شَقِيَتْ أموالُه بِسَماحِهِ   كما شَقِيَتْ بَكرٌ بأرماحِ تَغلِبِ

ففي قول البحتري «كَمَنْ يَتَشهَّى لَحْمَ عَنْقَاءَ مُغْرِبِ» إشارة واضحة إلى أمرٍ محال الوصول إليه ويتضح لنا من خلال أبيات البحتري قدرته التصويرية الرائعة التي منحت شعره بعداً جمالياً، من خلال الإيحاء والغموض، وتوظيف الرمز بشكل فني موحٍ.

يقول المتنبي : (١)

أحِنُّ إلى أهْلي وَأهْوَى لِقَاءَهُمْ   وَأيْنَ مِنَ الْمُشْتَاقِ عَنْقَاءُ مُغْرِبُ

أشار المتنبي من خلال محاكاته للرمز الأسطوري إلى معنى محال، فهو بعيد ومن الصعب الوصول إلى أهله، وقابل بين بُعده عن أهله، وبين بُعد العنقاء عن النّاس، وكأنّه في بيته يشير إلى شيء محال الوصول إليه.

وممن أمعن في الترميز بأسطورة العنقاء المعري إذ قال : (٢)

بلْ تَحْسَبُ العَنْقَاءَ أُ وبِنْتاً لها   نَبَذَتْ بها في الوكْنِ يَوْمَ رِجاعها(٣)

خرج المعري عن العنقاء بوصفها كناية، وجعلها رمزاً أسطورياً ينطوي على نادرة ومغزى أسطوري، يكمن في أمومة العنقاء للصبية المخطوفة وعودتها أو عودة حبيبها إليها بالحيلة، أي يكمن في الأسطورة التي تزعم أن العنقاء

---

(١) البرقوقي، عبد الرحمن : شرح ديوان المتنبي – دار الكتاب العربي – بيروت – لبنان – ١٩٨٦م- ج١ – ص ٣٠٧.

(٢) المعري : ديوان سقط الزند - ديوان سقط الزند – شرحه وضبط نصوصه د.عمر فاروق الطباع – دار الأرقم – بيروت – لبنان – ط١ – ١٩٩٨م - ص٣٤٥.

(٣) الرجاع هو انتقال الطير من بلاد الحر إلى بلاد البرد، نبذ الشيء : طرحه ورمى به.

خطفت بنت قيصر، وسبق الحديث عنها، فالمعري يريد أن ما رفعته العنقاء ونبذته أي طرحته ورمته لدى بنتها على الشجر، لم يكن إهاباً، وإنما كان هذا الدرع، وأسند النبذ إلى العنقاء مرة، لأنها كانت المباشرة لذلك والمزاولة له، وإلى البنت مرة أخرى، لأنها كانت المسببة له، وجعل النبذ يوم رجاع العنقاء، لأنها بعد إيابها من الغيبة قد رفعت الميتة إلى البنت على الشجرة(١).

ونجد صدى لهذا المعنى في قول ابن الرومي: (٢)

فقرنه الدهر مغلوبٌ وهاربه ... طِلبٌ ولَ وحملته الريح – مثقوفُ

سالمه تسلم وإنْ خالفْتَ موعظتي ... فأَنْتَ في مخلبِ العَنْقَاء مخطوفُ

خُذها فإنّك أخّاذ نظائرها ... منوَّهٌ بك في العزّاء مهتوفُ

ينطوي هذا الشاهد على معنى أسطوري، يكمن في قوله «فأنتَ في مخلبِ العنقاء مخطوفُ»، إذ ارتبط قوله هذا بما زعمه العرب في أساطيرهم بأنّ العنقاء تخطف الناس، فاستخدم العنقاء بمعناها الأسطوري.

أفاد الشعراء العباسيون من الأساطير القديمة، إذ كثيراً ما عمدوا إلى الترميز من خلال التمثيل، فباتت هذه الرموز الأسطورية القديمة في الشعر العباسي مضرب أمثال يحتذيها الشعراء، يقول المعري: (٣)

أرى العَنْقَاءَ تَكْبُرُ أَنْ تُصَادا ... فعانِدْ مَنْ تُطيقُ لهُ عِنادا

وما نَهْنَهْتُ عَنْ طَلَبٍ ولكِنْ ... هيَ الأيّامُ لا تُعْطي قِيادا(٤)

---

(١) المعري: شروح سقط الزند – القسم الخامس – تحقيق مصطفى السقا وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٨٧- ص١٩- ٢٠..

(٢) ابن الرومي: الديوان – ج٤ – ص١٥٧٤

(٣) المعري: ديوان سقط الزند – ص٢٣٢.

(٤) نهنه: كفّ وقصّر وارتدع، نهنهت فلانا عن الأمر: أي زجرته وكففته

فالعرب ضربوا المثل بالعنقاء لكل شيء ممتنع، فأخذ المعري هذا المعنى ووظفه بشكل فني، فها هو ذا يقول إن العنقاء تكبر أن تصاد، أي يستحيل اصطيادها، لأنها طائر من المحال الوصول إليه، فاستخدم « العنقاء » كناية، وليس كمعنى أسطوري، وقابل بين العنقاء والأيام، إذ الأيام في نظر المعري لا تنقاد لأحد، فهي صعبة المنال كالعنقاء.

لقد وظف الشعراء في العصر العباسي الأمثال التي تعلقت بالعنقاء، في خدمة نصهم الشعري، وهذا ما نجده عند المتنبي: (١)

وَأَغْرَبُ مِنْ عَنْقَاءَ فِي الطَّيْرِ شَكْلُهُ وَأَعْوَزُ مِنْ مُسْتَرْفِدٍ مِنْهُ يُحْرَمُ ؟

اقتبس الشاعر بيته من أمثال العرب، ألا وهو «أعزُّ وأغرَبُ مِن العَنْقَاء»، فمثل الممدوح أعز وجوداً في الناس أي غير موجود، وأغرب من هذا الطائر.

ويعدُّ رمز العنقاء من أكثر الرموز التي تمثل بها الشعراء في العصر العباسي، يقول البحتري: (٢)

أَلا لا تُذَكِّرني "الحِمى" إِنَّ عَهْدَهُ جَوىً لِلمَشوقِ المُستَهام المُعَذَّبِ؟

أَتَتْ دونَ ذاكَ العَهدِ أَيامُ "جُرهُمٍ" وَطارَتْ بِذاكَ العَيشِ عَنْقَاءُ مُغْرِبِ

أخذ البحتري المثل المعروف «طارَتْ بِهِ عَنْقَاء مُغْرِب» وطوعه لخدمة معناه هنا بطريق التمثيل.

ونحا إلى ذلك مهيار الديلمي، إذ قال: (٣)

سأركبُ عَزمِيَ حتى يطيرَ عن الضيمِ عنقاءُ بي مُغْرِبُ

(١) البرقوقي، عبد الرحمن: شرح ديوان المتنبي – ج٤ – ص٢٠٨.
(٢) البحتري – الديوان – المجلد الأول – ص١٩٠.
(٣) الديلمي، مهيار: الديوان – دار الكتب المصرية – ط١ – ج١ – ص٩٥

أراد مهيار أن يعبر عن بطلان الضيم وهلاكه، فاستحضر المثل المعروف «طارَتْ بِهِ عَنْقَاء مُغْرِب» ووظفه في توضيح المعنى.

وقد عمد الشريف الرضي إلى الترميز من خلال التمثيل في قوله: [١]

ومَا المَدحُ إلا في النَبيِّ وآلِهِ ... يُرامُ وبَعْضُ القَولِ ما يُتَجَنَّبُ
وأَولى بِمَدحي مَن أُعِزُّ بِفَخْرِهِ ... ولا يَشكُرُ النَعماءَ إلاّ المُهَذَّبُ
أَرى الشِعرَ فيهِم باقِياً وكَأَنَّما ... تُحَلِّقُ بِالأَشْعارِ عَنقاءُ مُغْرِبُ

ذكر الشريف الرضي المثل المرتبط بأسطورة العنقاء، ألا وه و«حلّقت به عَنْقَاء مُغْرِب» ليدل على هلاك كل شعر في غير مدح آل البيت وبطلانه، فاستخدم المثل ليطابق بين حال الأشعار في غير آل البيت وبين ما تحلّق به العنقاء فمصيرهما الهلاك والبطلان.

وبناءً على ما سبق، نجد أن العنقاء من أكثر الرموز الأسطورية التي تردد ذكرها في أشعار العباسيين، سواء أكانت تمثل خروجاً من باب الأسطورة إلى الكناية بالاسم وغياب الفعل، أم من باب الترميز الأسطوري الموظف لخدمة المعاني الشعرية.

٤- الهامة:

تعدّ الهامة من أشهر الطيور الأسطورية، وهي في اللغة بمعنى الرأس، والميت، يقال: فلان أصبح هامة: إذا مات، وفلان هامة اليوم أو غد: إذا أشرف على الموت. [٢]

(١) الرضي، الشريف: الديوان – منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت – لبنان – ج١ – ص٨٨ – ٨٩.
(٢) الجندي، علي: الجن بين الحقائق والأساطير – مكتبة الأنجل والمصرية – القاهرة –١٩٦٩م – ج١ – ص١٢١.

وهذا المعنى يظهر في قول مهيار الديلمي :[١]

وددْتُ وما انقضَى لو كنت هامَهْ   وعيشــاً «بالجَرِيــبِ» وأيّ عــيش

ويُقـال إنّ الهامـة : الصـدى ، وفي اللغـة تعـني العطـش ، والصـدى طـائر معروف ، هو ذكر البوم ، والجمع أصداء.[٢]

أما الهامة المتصلة بالرمز الأسطوري بحسب ما اعتقده العرب ، فهي طائر وهمي يخرج من رأس الميت إن قتل ولم يؤخذ بثأره ليطالب بالثأر ، فيخرج الطائر يبتغي القصاص ، ويظل يصرخ قائلاً :

«اسقوني ، اسقوني ، فإني صدي ، إلى أن تراق دماء مغتاليه ، فيروى ويسكن».[٣]

وتعدّ الهامة من رموز الظلام والعطش والموت ، فهي من رموز العطش لأنها لا تشرب من الماء لأنّ فيه هلاك قوم نوح ، وتسكن الخراب ميراث الله ، وتبقى في الظلام ، وهذا ما يُذكر الهامة بمن كانوا يتنعمون من قبل[٤] ، وقد انبعثت أسطورة الهامة وعلاقتها بالميت ، من خلال ما اعتقده العرب القدماء ، فالعقلية العربية البسيطة لم يكن بوسعها أن تؤمن بحياة أخرى ، وخيال العرب القدامى لم يتسع ليصوّر نشراً وبعثاً جديداً بعد ظلمة القبر وفناء الجسد ، وهذا ما يعكسه قول ديك الجن :[٥]

---

(١) الديلمي ، مهيار : الديوان – ص٢٦٢ .

(٢) الدميري : حياة الحيوان الكبرى – ص١٦٢

(٣) عبد الحكيم ، شوقي : موسوعة الفلكلور والأساطير العربية – مطبعة أطلس – القاهرة – ص٦٩٦

(٤) الدميري : حياة الحيوان الكبرى – ص٣٧٥ .

(٥) ديك الجن : الديوان – تحقيق د . أحمد مطلوب وعبد الله الجبوري – دار الثقافة – بيروت – لبنان – ص١٧٠ – (ونسب هذا البيت لأبي نواس ، ولابن الزبعرى (عبد الله)) .

حيـاةٌ ثُـمّ مَـوْتٌ ثُـمّ بَعْـثٌ   حَديثُ خرافةٍ يا أمَّ عَمْرِو[(١)]

فأسطورة الهامة تبين بوضوح إنكار البعث ، إذ كان حديث الهامة نابعاً من اعتقاد العرب القدماء في التناسخ وتناقل الأرواح[(٢)]، فهي تمثل الروح بشكل طائر[(٣)]، ومن ثم هي واسطة بين عالم الموتى وعالم الأحياء، إذ إنها تطالب بالثأر، وتخبر الميت بما سيكون بعده، وبعد مجيء الإسلام حُمِّل هذا الرمز دلالات جديدة متصلة بالقيم الإسلامية، إذ أنكر الرسول صلى الله عليه وسلم ما اعتقده العرب قبل الإسلام[(٤)]، ومن هنا فقد تحولت صورتها من معنى إلى معنى ولاسيما في شعر العباسيين إذ ذكرت من باب التمثل والرمز، يقول الخريمي:[(٥)]

تـزوّدْ مـن الـدُّنيا مَتاعـاً لِغَيْرِهـا   فَقَـدْ شمّرت حـذّاءَ وانصرم الحبـل
وَهَلْ أنتَ إلا هامَةُ اليَومِ أو غَدِ   لِكُـلِّ أُنـاس مِـنْ طَوارِقِهـا الثُّكْـلُ

(١) خرافة هو رجل من بني عذرة ، استهوته الجن ، وكانت العرب إذا سمعت حديثاً لا أصل له نسبته إلى خرافة ، وضرب به المثل في الكفر بالبعث . (انظر الثعالبي ، ثمار القلوب – ج١- ص٢٣٧).

(٢) الخطيب، محمد: الدين والأسطورة عند العرب في الجاهلية – دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة- سورية – دمشق - ط١- ٢٠٠٤م – ص٨٤.

(٣) انظر نعمة، حسن: موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة – دار الفكر اللبناني- بيروت – ١٩٩٤م – ص٨٦

(٤) الخطيب، محمد: الدين والأسطورة – ص٨٤

(٥) الخريمي: الديوان – جمعه علي جواد الطاهر – دار الكتاب الجديد – لبنان – ط١ – ١٩٧١م ١٩٧١م - ص٥١، الخريمي: أبو يعقوب إسحاق بن حسان بن قوهي الصفدي أصلاً ، التركي جنساً ، الخريمي ولاء، والصفد: كورة قصبتها سمر قند، وقيل: هما صفدان: صفد سمر قند وصفد بخارى . ولم يكن مقلاً ، وقد قال في المدح فجوّد وفي الرثاء فأحسن، كما نظم في الفخر والحكمة والغزل... وحظي بمنزلة مرموقة لدى السامعين والنقاد والمؤلفين للغته ومعانيه، ولأخلاقه أيضاً، وكان المبرد معجباً به ، قال: "كان شاعراً مفلقاً مطبوعاً مقتدراً على الشعر.... وله كلام قوي ومذهب متوسط"، وعمي بعدما أسنّ . (انظر الديوان ص٥- ٦).

فاستدعى ذكر الهامة في معرض الكلام على الموت والفناء، وربما ذكرت الهامة للطرافة كقول أبي حية :[(١)]

فيا عَجَباً من قاتلٍ لي أَودُّه أشَاطَ دَمِي شَيءٌ عليَّ كريمُ [(٢)]
سقَى الله أياماً تلافَيْنَ هامتي بِرِيٍّ فكانت قبلهنَّ تحومُ
وقد طالعَتْنَا يومَ أسفَلِ عالجٍ كَذوبُ المُنَى للسائلينَ حَرومُ [(٣)]

٥- الرَّخم أ والأَنُوق:

ذكر نفر من الشعراء العباسيين طائر الرَّخم، وهو ما يسمى الأُنوق، وه وطائر أبقع ببياض وسواد، يشبه النسر، ومن خصاله أنّه يسكن الجبال الموحشة، وقد تلتمس الأنثى لبيضها الأماكن البعيدة، الصعبة الوصول، لذلك يضرب المثل بتعذر الوصول إلى بيضها، فيقال: «أبعد من بيض الأنوق»[(٤)]، ومن طباع الرّخمة أنها تحتضن بيضها، وتحمي فراخها، ومما ورد في الأمثال «أكيس من رخمة»[(٥)].

وقد أكثر الشعراء من التمثل بالرخمة كقول ابن الرومي في معرض المدح :[(٦)]

---

(١) النميري: شعر أبي حية النميري - تحقيق د. يحيى الجبوري- منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق - ١٩٧٥م - ص١٧٢

(٢) أشاط دمي: قد عرّضني للقتل، وأشاط: أحرق.

(٣) عالج: موقع بالبادية بها رمل.

(٤) الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري: مجمع الأمثال - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - دار الفكر - ط٣ - ١٩٧٢م - المجلد الأول - ص ١١٥.

(٥) العسكري: جمهرة الأمثال - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش - دار الجيل الجيل - بيروت - لبنان - ط٢ - ١٩٨٨م - ج١ - ص ٣٩٤

(٦) ابن الرومي: الديوان ج٢ - ص٥٧٥

أبُـو أحْمَـدٍ لَيـث الـبلادِ وغَيّثُهـا   إذا حطْمَةٌ لم تُبْقِ في العَظْـم مَنْقَخـا(١)
فَتىً لم يَزَلْ في رَأسِ عَلْيـاءَ دُونَهـا   بمَرْقَبَـةٍ بـاضَ الأَنُـوقُ وَفَرّخَـا(٢)

إذ تتركز الإشارة على حال من التشابه بين حال الممدوح الذي وصل بعليائه وبمجده إلى أماكن يصعب لأي شخص الوصول إليها، وحال الأنوق التي تضع بيضها في أماكن خفية من المحال الوصول إليها، فعمد الشاعر إلى الترميز بطريق التمثيل، إذ اقتبس معنى بيته الثاني من المثل «أبعد من بيض الأنوق» ليُعبر من خلاله عما وصل إليه الممدوح من مرتبة عظيمة من المحال أن يصل إليها أحدٌ، فهو كبيض الأنوق يتعذر الوصول إليه.

ويقول الصنوبري: (٣)

ما ترى الدهر كيفَ أحدثَ فينا   شـركةَ العاشـقين في المعشـوقِ
فـه وشـطران، يمنـةً وشمـالاً   مثـل ذيـلِ الدُرّاعَـةِ المشـقوق
ذا يوازيـه بالثريـا، وهـذا   عنـده أنـه أخ والعيـوق
مستطارٌ كلاهما من جوى ال و   دِّ يـرى بَيْضَـهُ كبـيض الأنـوق

يتحدث الصنوبري عن الدهر؛ إذ فرق بين العاشقين وجعل أحدهما كالثريا والآخر تابعاً له كالعيوق، وهنا يشير إلى أسطورة العيوق تابع الثريا، وقد سبق الحديث عنها، ثم عمد في البيت الأخير إلى الترميز من خلال ذكر بيض الأنوق، فهنا تتركز الإشارة على حال من التشابه بين بيض الأنوق الذي لا يُرى أبداً، ويصعب الوصول إليه، والود الذي يتعذر الوصول إليه، فه وأيضاً لا يُرى.

---

(١) المنقخ: من النقاخ وه والمخ.
(٢) الأنوق: الرخمة.
(٣) الصنوبري – الديوان – تحقيق د. إحسان عباس – نشر وتوزيع دار الثقافة – بيروت – لبنان – ١٩٧٠م – ص٤٢٨.

ويقول البحتري يهجو ابن الفلس :(١)

آلَ فلسِيِّكُمْ غَداةَ بَحثْنَا عَنْهُ فَلْساً وقيمَةُ الفَلْسِ فَلْسُ

سامِرِيُّ الضُّيُوفِ مِن دُونِ خُبْزٍ مَعَ بَيْضِ الأَنُوقِ لَيْسَ يُمَسُّ (٢)

فَارْتَحَلَ عَنْ جِوَارِ كِسْرَى فَمَا أَنْتَ كَرِيمٌ ، ولا لبَيْتِكَ أُسُّ

نَبَطٌ مُلِّكُوا عِمَارَةَ أرضٍ كانَ عُمَّارَهَا الأوائِلَ فُرسُ

أراد البحتري أن يهجو ابن الفلس فاتهمه بالبخل ، واستعان بالموروث الأسطوري بطريق التمثيل ليصور لنا مدى بخله ، فقرن خبز المهج وببيض الأنوق الذي لاسبيل للوصول إليه.

وصف الأنوق بالخرس ، فهو من بكم الطير ، ويقال في المثل : "إنّك من طير الله فانطقي"(٣) ، أي انطقي يا رَخمُ إنك من طير الله.

يقول المعري في هذا المعنى :(٤)

بأخضَرَ مثلِ البحرِ ليس اخضرارهُ مِن الماءِ لكنْ مِن حديدٍ مُسَرَّدِ(٥)

كأنَّ الأُنوقَ الخُرْسَ فوقَ غُبارِهِ طَوالِعُ شَيْبٍ في مَفَارقِ أسوَدِ

يظل كلام المعري هنا في محاكاة أفكار السابقين ؛ لنعته الأنوق بالخرس ، ثم اقتبس من أمثال العرب ما دعاه إلى الإشارة إلى أن الأنوق تؤمر بالصياح لاتصافها بالسكوت.

---

(١) البحتري – الديوان – المجلد الثاني – ص١١٢٨.

(٢) السامري : صاحب مجلس السمر ، والسامري منسوب إلى السامرة من اليهود.

(٣) الميداني – مجمع الأمثال – ج٣- ص٣٧٧/ انظر الجاحظ : الحيوان - ج٣ – ص٥٢٠

(٤) المعري – شروح سقط الزند – ص٣٦٤

(٥) الخضرة عند العرب سواد – يعني بالأخضر جيشاً ، جعله أخضر لسواده من الحديد.

وتتصف الرّخم بالدناءة واللؤم، وهو ما أشار إليه المتنبي في قوله: [١]

وَشَرُّ مَا قَنَصَتْه رَاحَتِي قَنَصٌ ... شُهْبُ البُزَاةِ سَوَاءٌ فيهِ والرَّخَمُ

فهو هنا يعتب على الأمير الذي أراد أن يساويه بغيره من خساس الشعراء؛ لأنه صادق فيما يقول، لذا لم يكن كغيره من الشعراء دنيء النفس، همه جمع المال، وهنا ذكر الرخم فقابل بين لؤم ودناءة الشعراء الذين لا قدر لهم، وما اتصفت به الرخم من لؤم ودناءة.

ونحا إلى ذلك المعنى بقوله: [٢]

حَصَلْتُ بأَرْضِ مِصْرَ عَلَى عَبيدٍ ... كَأَنَّ الحُرَّ بَيْنَهُمُ يَتِيمُ

كأَنَّ الأَسْوَدَ اللابيَّ فِيهِمْ ... غُرابٌ حَوْلَهُ رَخَمٌ وَبُومُ[٣]

فأشار إلى خِساس أصحابه ودناءتهم، مستفيداً من الطاقة الرمزية لطائر الرخم ليصور لنا الوضع الاجتماعي في مصر، إذ انتشر تملك العبيد، وأصبح الحرّ بينهم مهاناً كاليتيم، ثم أشار من خلال قوله "غراب" إلى صفة السواد في العبيد، وأشار إشارة ضمنية إلى وضع العبيد وسط الناس، فبمجرد قوله غراب تعود بنا الذاكرة إلى شؤم الغراب، وكره العرب له، وهذا يصور لنا وضع العبد الأسود ضمن المجتمع وكره الناس واشمئزازهم منه، ومن هنا ربط بين العبد الأسود والغراب، وبين دناءة أصحابه والرخم لما عرف عن الرخم منذ القديم من لؤم وخساسة، فشبه أصحابه بخساس حول الغراب أي العبد الأسود.

ونلحظ مما سبق أن طائر الرخم عند العرب رمز للدناءة، ومؤشر على القبح، وقد تكرر ذكره في الشعر العباسي بهذا المعنى، فقال البحتري: [٤]

(١) البرقوقي، عبد الرحمن: شرح ديوان المتنبي – ج٤ – ص٩٠.

(٢) البرقوقي، عبد الرحمن: شرح ديوان المتنبي – ج٤ – ص٢٨٢.

(٣) اللابيّ: نسبة إلى اللاب – وهي مدينة.

(٤) البحتري: الديوان – المجلد٢ – ص١٠٢٧.

قَدْ قلْتُ للرَّخَمِ المَرْذُولِ مَكْسَبُها خَسَّ الجَدا فَقَعي إنْ شِئْتِ أو طيري[1]

أعْدَدْتُ وُدَّ أبي نَصْرٍ ونُصْرَتَهُ لِشِكَّةِ الدَّهْرِ مِنْ نابٍ وأُظفُورِ

فقوله: "الرخم المرذول" إشارة إلى الكلمة وما ترمز إليه في كلام العرب، وهذا المنحى الرمزي في الشعر مهم لكونه رافداً من روافد المعاني الشعرية التي احتاجت في هذا العصر، أعني العصر العباسي إلى توسيع آفاقها ومجالاتها؛ ذلك لأن المعاني - مع تطور الحياة - اتسعت وتشعبت.

وفي الختام حازت الطيور أهمية بالغة ولا سيما حين دخلت حيز الأسطورة لتغدو مادة للشعر، وهذا مصدر ثراء في الشعر العربي.

(١) الجدا: العطاء.

المصادر والمراجع :

١. البحتري: الديوان - تحقيق حسن كامل الصيرفي- دار المعارف - القاهرة - ١١١٩ كورنيش النيل - ط٣.

٢. البرقوقي، عبد الرحمن: شرح ديوان المتنبي - دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان - ١٩٨٦م.

٣. أبو تمام: الديوان - شرح الخطيب التبريزي - دار الفكر العربي - بيروت - ط١ - ٢٠٠١م

٤. الثعالبي: ثمار القلوب في المُضَافِ والمَنْسُوبِ - تحقيق وشرح إبراهيم صالح - دار البشائر - دمشق - ط١ - ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٥. الجندي، علي: الجن بين الحقائق والأساطير - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٦٩م.

٦. الحاوي، إيليا: شرح ديوان أبي نواس - دار الكتاب اللبناني - ١٩٨٧م

٧. ابن حيّوس: الديوان - تح: خليل مردم بك - بيروت - ١٩٨٤م - دار صادر.

٨. الخريمي: الديوان - جمعه علي جواد الطاهر - دار الكتاب الجديد - لبنان - ط١ - ١٩٧١م.

٩. الخطيب، محمد: الدين والأسطورة عند العرب في الجاهلية - دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة- سورية - دمشق - ط١- ٢٠٠٤م.

١٠. الدميري: كمال الدين محمد بن موسى - حياة الحيوان الكبرى - تح: أحمد حسن بسج - ط١- بيروت - دار الكتب العلمية- ١٩٩٤م.

١١. ديك الجن: الديوان - تحقيق د. أحمد مطلوب وعبد الله الجبوري - دار الثقافة - بيروت - لبنان.

١٢. الديلمي، مهيار: الديوان - دار الكتب المصرية - ط١.

١٣. - الرباعي، عبد القادر: الطير في الشعر الجاهلي - ط١ - بيروت - المؤسسة العربية للطباعة والنشر- ١٩٨٨م.

١٤. الرضي: الشريف: الديوان - منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - لبنان.

١٥. الرّفّاء، السّريّ: الديوان - الديوان - تقديم وشرح كرم البستاني - مراجعة ناهد جعفر - دار صادر - بيروت - ط١ - ١٩٩٦م.

١٦. ابن الرومي - الديوان - الديوان - تحقيق حسن نصار- الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط٢ - ١٩٩٣م.

١٧. شكر، شاكر هادي: الحيوان في الأدب العربي - ط١ - بيروت - مكتبة النهضة العربية - عالم الكتب - ١٩٨٥م.

١٨. الصنوبري - الديوان - تحقيق د. إحسان عباس - نشر وتوزيع دار الثقافة - بيروت - لبنان - ١٩٧٠م.

١٩. - ضيف، شوقي: العصر الجاهلي - القاهرة - دار المعارف - ١٩٧١م.

٢٠. - عبد الحكيم، شوقي: موسوعة الفلكلور والأساطير العربية - ط١ - القاهرة - مكتبة مدبولي - ١٩٩٥م.

٢١. عجينة، محمد: موسوعة الأساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها - دار الفارابي - بيروت- ط١- ١٩٩٤م.

٢٢. العسكري: جمهرة الأمثال - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش - دار الجيل - بيروت - لبنان - ط٢ - ١٩٨٨م.

٢٣. - العظمة، نذير: سفر العنقاء - دمشق - وزارة الثقافة - ١٩٩٦م.

٢٤. فرهود، أحمد عبد الله: قصص الحيوان في القرآن الكريم - حلب - دار القلم العربي - ١٩٩٧م.

٢٥. - القزويني، زكريا بن محمد بن محمود: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات - ط١ - تونس - دار المعارف - ١٩٩٠م.

٢٦. المعري، أبو العلاء: شرح ديوان المتنبي "معجز أحمد" - تح: د. عبد المجيد دياب - القاهرة - دار المعارف.

٢٧. المعري: ديوان سقط الزند - ديوان سقط الزند - شرحه وضبط نصوصه د.عمر فاروق الطباع - دار الأرقم - بيروت - لبنان - ط١ - ١٩٩٨م.

٢٨. - ابن منبه: وهب: التيجان في ملوك حمير - ط١ - العثمانية - مطبعة مجلس دائرة المعارف.

٢٩. الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري: مجمع الأمثال - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - دار الفكر - ط٣ - ١٩٧٢م.

٣٠. نعمة، حسن: موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة - دار الفكر اللبناني - بيروت - ١٩٩٤م.

٣١. النميري: شعر أبي حية النميري - تحقيق د. يحيى الجبوري - منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق - ١٩٧٥م.

٣٢. اليوسي، نور الدين: زهر الأكم في الأمثال والحكم، تح: محمد حجي ومحمد الأخضر - المغرب - الدار البيضاء - ١٩٧٧م

التراث العربي
العدد المزدوج (١٥٧-١٥٨)/ ربيع - صيف/ ٢٠٢٠

الحضارة الإسلامية والحداثة (الغربية)(١)

Islamic Civilization and (Western) Modernity

الكاتب: د. بيتر أوبراي (٢)
ترجمة وتعليق: حسين عزيز صالح(٣)

خلاصة الورقة البحثية والهدف منها وفقاً لوجهة نظر المترجم:

إن العمل العلمي في هذه الورقة البحثية ليس ترجمتها فقط، وإنما توضيح بعض الجوانب المهمة فيها وشرحها وتوثيقها والتعليق عليها، بهدف أن يصبح عرضها متكاملا من الجوانب التي يحتاج إليها القارئ، ولإيصالها لأكبر عدد من القراء، وهنا لا بد من الإشارة إلى بعض النقاط الرئيسة قبل عرض هذه الورقة:

أ- عنوان الورقة الحالي "الحضارة الإسلامية والحداثة (الغربية)"، والمفضل برأيي العلمي والشخصي أن يكون العنوان: "**الحضارة العربية** والحداثة (الغربية)"

---

(١) تم نشر هذه المقالة باللغة الإنكليزية في كانون الثاني ٢٠١١، للكاتب بيتر أوبراين (Peter O'Brien) في المجلة الدولية "**مراجعة مقارنة الحضارات**" (Comparative Civilizations Review) بالعدد (٦٥)، وهي متاحة في الموقع الإلكتروني: https://scholarsarchive.byu.edu/ccr/vol65/iss65/5

(٢) أستاذ جامعي من كندا ودرس في جامعة ترينتي (Trinity University) سان أنطونيو، تكساس الولايات المتحدة الأمريكية، يبحث في الهوية الأوروبية وعلاقتها مع الحضارات الأخرى.

(٣) أستاذ في جامعة دمشق، ومدير عام سابق للهيئة العليا للبحث العلمي في (سورية)، وباحث في جامعتي بروكسل وغنيت (بلجيكا) ٢٠٠١- ٢٠٠٥، ومحاضر في جامعة إيست لندن (بريطانيا) ١٩٩٩- ٢٠٠١.

وذلك (بدلاً من كلمة الحضارة الإسلامية) كون الورقة تتناول موضوع الحداثة الغربية من خلال مراجعة الحضارات، حيث تم ذكر الحضارة اليونانية والهندية والفارسية، والصينية، إلخ، وبالتالي كان من المنطقي أن يتم التعاطي مع الحضارة العربية، ولاسيّما أن كاتب هذه الورقة كرّر كلمة العربية ٣٥ مرة واستخدم عبارات تؤكد وجهة نظري، وقد أشرت لها في النص بالخط العريض، مثل (فالمدن العربية كانت أكبر، المصادر العربية والفارسية، المنبثقة من الفلسفة العربية، كان الأوروبيون معجبين بأعمال علماء التنجيم العرب، أحدثت الابتكارات العربية تغيرات جذرية، تفوّق العرب بالاختراعات، أصبحت تعليمات العرب متاحة، سافرَا إلى بلاد الشام لتعلم أصول اللغة العربية، تجمع حولهم علماء على دراية بالأعمال العربية، ربما كانت اللغة العربية هي اللغة الأكثر ترجمة على نطاق واسع في العالم، الأرقام الهندية العربية، الفلسفة اليونانية العربية، أدخل الأرقام العربية إلى أوروبا، الاستفادة من الدراسات العربية، أصبح التعليم اليوناني العربي الدعامة الأساسية في مناهج معظم الجامعات الأوروبية، لقد تعلمت من أساتذتي العرب أن نُقاد فقط عن طريق السبب والعقل، إلخ).

وما تمت ملاحظته من هذه العبارات: تأثير الحضارة العربية وبصمةُ تراثها البارزة على الحداثة الغربية حتى تاريخه. ولهذا السبب حاولت جاهداً أن أقوم بتقديم جميع الشروحات والتعاريف المتعلقة بمضمون هذه الورقة في الهوامش كما هو مبين في أسفل كل صفحة والمشار إليها بالأرقام ذات الحجم الصغير، مستخدماً مراجع البحث ذاته المُثْبتة في لائحة المراجع في نهاية الورقة والمشار إليها في النص بالقوسين ( )، وبالاستعانة ببعض المواقع الإلكترونية العلمية العالمية المعروفة، مثل موقع الويكيبيديا (https://en.wikipedia.org/)، وموقع قاموس كامبريدج (https://dictionary.cambridge.org/)، وبريتانيكا (https://www.britannica.com/). وكمثال على هذا التوضيح كما هو مبين في

الهامش[60] للملك فريدريك الثاني وارتدائه عباءة الحرير المطرزة بالعربية عند تتويجه بالعرش، وهي موجودة حتى تاريخه في متحف شاتزكامر في فيينا.

ب- تتمحور هذه الورقة حول مبدأ مراجعة دور الحضارات في العقود الثلاثة الأخيرة، وتأثيرها في موضوع الحداثة الحالية وخاصة في الدراسات الغربية، حيث تناولتُ الكثير من هذه المقالات في أثناء تحضيري لدرجة الدكتوراة الثانية في مجال إدارة الكوارث في جامعة غنيت في بلجيكا في تشرين الثاني ٢٠١٧. وهذه فرصة قوية للباحثين العرب المختصين في هذا المجال، وأيضا لِدُور النشر العربية للخوض في هذا المجال وترجمة ذلك ومناقشته ونقله إلى القارئ العربي. وهذا سيزيد من تشجيع حوار الحضارات والاعتراف بها على أساس علمي وإنساني.

ج- الموافقة على رأي الكاتب في تعزيز دور التكاتف الإنساني والعلمي للحضارات، (بدلاً من صراع الحضارات)، كما هو مبين في الفقرة الأخيرة من خاتمة هذه الورقة.

الورقة المترجمة

مقدمة:

إن الكثير من عملية التأريخ(١) (Historiography) التي تمت خلال العقود الثلاثة الماضية (أي قبل ٢٠١١ من تاريخ نشر هذه المقالة) كانت قد قوّضت أساس نفوذ المركزية الأوروبية(٢) (Eurocentrism) على الرغم من أن الكتب المتعلقة بتاريخ هذه المركزية كانت ولا تزال أكثر الكتب مبيعاً (1)، فقد أظهر المراجعون(٣) (Revisionists) أن الأفكار والتطورات التي أفرزت الحداثة الأوروبية لم تنطلق عن كائنات فريدة من الأرض الأوروبية. ففي فترة صحوتهم التاريخية التي بدأت في نهاية العصور الوسطى وبشرت بعصر النهضة والإصلاح والثورة العلمية والتنوير، استعار الأوروبيون مجموعة واسعة من الأفكار والمؤسسات والممارسات من الحضارة الإسلامية، (وأيضاً من الهندية والصينية)، وعززوا بها حضارتهم الغربية (2).

تؤكد هذه المقالة أن مثل هذه المراجعة(٤) (revisionism)، باعتبارها مفترضة هنا، لا تبحث بشكل كافٍ عن لقاء الحضارات مع الإسلام. إن وجهة نظر المركزية الأوروبية في هذه المقالة لا تُقلل من شأن أو لاتتجاهل كلياً فقط هذا

---

(١) **التأريخ**: دراسة أساليب المؤرخين في تطوير التاريخ باعتباره تخصصاً أكاديمياً وامتدادًا لأي عمل تاريخي في موضوع معين.

(٢) **المركزية الأوروبية** أو ما يسمى أصحاب مذهب الميل الشديد للأوروبية الذين يرون أن الحضارة الغربية هي محور الثقافة والتاريخ والاقتصاد في العالم، إلخ، ويقومون بتفسير تاريخ وثقافات المجتمعات غير الأوروبية من منظور أوروبي (أو غربي) من خلال التجاهل أو التقليل من شأن دور وتأثير المجتمعات غير الأوروبية.

(٣) **المراجعون** الذين يدعون لمراجعة الماضي وفقاً للمبدأ أو للسياسة أو للتحليل التاريخي.

(٤) يحدد مصطلح **المراجعة** إعادة تفسير السجل التاريخي ومراجعته والتي يمكن أن تعكس اكتشافات جديدة للحقيقة والأدلة والتفسير.

الغموض أو التخبط الخطير الذي أنشأه الأوروبيون (المسيحيون اللاتينيون)[1] (Latin Christians) من خلال تنافسهم في القرون الوسطى مع المسلمين فحسب، ولكن الأهم من ذلك، هو هذا الدور المحوري الذي لعبه مثل هذا التماس مع الحضارة الأسلامية في تحفيز الرغبة في الإصلاح. إن الإهمال الذاتي الذي ولدته الهزيمة ضد المنافس اللدود المتمثل بالمسلمين قد أنشأ نمطاً من التأمل المستمر الذي دفع الأوروبيين إلى التشكيك أو المساءلة في أسس نظامهم في العصور الوسطى.

يَميل كل من أتباع المركزية الأوروبية والمراجعين الأوروبيين على حدٍ سواء إلى إخفاء هذا الغموض أو التخبط الأوروبي لأنهم ينظرون إلى العصور الوسطى المتأخرة بمفارقة تاريخية من وجهة نظر الأفضلية (الحديثة) للماضي الذي عفا عليه الزمن. فالإنجازات اللاحقة للحداثة الأوروبية (المبكرة) التي تجاهلت وطمست دور الحضارة الإسلامية وتأثيرها في ماضي الغرب عُدَّت بأنها كانت موجودة بشكل أساسي، وأن هذه الإنجازات كانت وشيكة الحدوث، مما أبرزت الأثر الرجعي للثقة التي لم تكن موجودة بين الأوروبيين قبل الحداثة. في الواقع، كانوا هؤلاء الآخرون(أي أوروبيّو ما قبل العصر الحديث) يسعون جاهدين لمواكبة منافس متفوق (الذي هو المسلمون) بشكل لا لبس فيه. وليس من المتصور أنه من دون هذا التحدي الرهيب الذي فرضته الحضارة الإسلامية، لما نشأت الحداثة في أوروبا.

لا بد من الإشارة، في هذا المجال إلى أن هذه الورقة البحثية قد تمت كتابتها (بهدف تعليمي) من وجهة نظر كاثوليك العصور الوسطى (medieval Catholics)، لتُقدم دليلاً واضحاً على ماذا هم كتبوا وقالوا، (وبالتالي هناك

(١) **المسيحيون اللاتينيون:** أتباع الكنيسة اللاتينية، والمعروفة أيضاً باسم الكنيسة الغربية أو الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وتُعّد أكبر كنيسة كاثوليكية تستخدم الطقوس اللاتينية. يرأسها أسقف روما، البابا - المعروف باسم بطريرك الغرب، وتتبع تاريخياً إلى الأيام الأولى للمسيحية من خلال قيادتها المباشرة تحت الكرسي الرسولي الذي أسسه بطرس وبولس وفقاً للتقاليد الكاثوليكية.

العديد من الاقتباسات)، بالإضافة إلى ما يمكن أن يُفترض أنهم عرفوه على نحو معقول (على سبيل المثال، المعارك الخاسرة أو الكتب التي تمت مناقشتها ونشرها على نطاق واسع).

إن البحث التالي قد يُبين أن وجهات نظرهم حول ذاتهم أو خصومهم المسلمين كانت على خطأ، وهذا لا يغير من حقيقة أنهم كانوا يحملون وجهات النظر هذه التي قاموا بتحويلها إلى فعل. كما تم التلميح إليه، فإن مثل هذه الاستعادة للماضي التي عفا عليها الزمن أو التي كانت مجرد مفارقه تاريخية قد حجبت الدور الأساس الذي لعبته الحضارة الإسلامية في إنتاج الحداثة (الغربية).

فشل الحروب الصليبية:

شغلت الحروب الصليبية أذهان الروم الكاثوليك[(١)] (Roman Catholic) في أواخر العصور الوسطى مثل أي حدث آخر، فعند إطلاق الحملة الصليبية الأولى في ٢٧ تشرين الأول ١٠٩٥، سعى البابا أوربان الثاني (UrbanII)[(٢)] في نهاية المطاف لإعادة السيطرة العالمية إلى السلطة في روما من خلال السيطرة على القدس والمناطق المحيطة بها التي كانت تُعدّ نواة العالم المتحضر(٣).

يدور جدل علمي قوي حول متى وكيف بالضبط أصبح العالم اللاتيني الغربي معزولاً بشكل فعّال عن الشرق الأكثر ثراءً والأكثر تحضُّراً. تناقش

(١) **الروم الكاثوليك** هو مصطلح يستخدم أحياناً للتمييز بين أعضاء الكنيسة الكاثوليكية المتواصلين فعلياً بشكل مباشر مع البابا في روما عن المسيحيين الآخرين الذين يعتبرون أنفسهم "كاثوليكيين". كما أنه يستخدم أحيانًا للتمييز بين أتباع الكنيسة اللاتينية وطقوسها الرومانية عن الكاثوليك الآخرين أتباع الكنائس الكاثوليكية الشرقية لمختلف الطقوس الشرقية.

(٢) **البابا أوربان الثاني** (١٠٣٥- ١٠٩٩): كان رئيساً للكنيسة الكاثوليكية الرومانية. ألقى خطاباً حث فيه المسيحيين على الذهاب ضمن حملة صليبية لاستعادة الأراضي المقدسة من الحكام المسلمين مما أدى إلى نزاع دام قرنين من الزمن.

أطروحة بيرين (Pirenne)(١) هذه العزلة عن الغزوات الإسلامية في القرن السابع ، وتُلقي باللوم على المعارضين البلجيك (٤)، وعلى الغزوات الجرمانية(٢) (Germanic) في القرن الخامس (٥).

على أي حال، لا أحد يجادل أنه بحلول زمن الحملة الصليبية الأولى كانت المسيحية اللاتينية في الغرب في عزلة شبه تامة، وانفصلت بالكامل تقريباً عن المجتمعات المزدهرة في شرق البحر الأبيض المتوسط التي كانت روما ذاتها تعدها جوهر العالم المعروف. وهذا ما اضطر أوربان الثاني إلى إطلاق صرخته المشهورة خلال إعلان حملته الصليبية الأولى لتحرير القدس من سيطرة المسلمين، فتضمنت صرخته: "هذه المدينة الملكية، الواقعة في وسط العالم، هي الآن محتجزة من أعدائنا. . . إنها تسعى لذلك وترغب في أن تتحرر، وإنها لا تتوقف عن مناشدتنا بأن نأتي لمساعدتها" (٦).

وبطبيعة الحال، فإن الحملات المسيحية الفعلية التي تمت مقاضاتها بشكل متقطع على مدار أكثر من ثلاثة قرون، لم تحقق مثل هذا الطموح النبيل بالانفتاح على الشرق المتطور من خلال الاستيلاء على القدس. فعلى الرغم من أن الميليشيات المسيحية (milites Christi) تمكنت من الاستيلاء على القدس في عام ١٠٩٩ وكذلك من إنشاء حفنة من الدويلات الصليبية في بلاد الشام (Levant)، إلا أنها في كثير من الأحيان قوبلت بهزائم ساحقة. فعلى سبيل المثال، أخفقت الفرنجة (Franks) في فتح حلب ودمشق أكبر مدينتين في المنطقة،

(١) . **هنري بيرين** (١٨٦٢–١٩٣٥): كتب التاريخ متعدد الأجزاء لبلجيكا باللغة الفرنسية، وأصبح بطلاً قومياً. يقدم بيرين في أطروحته الكلاسيكية الرائعة (محمد وشارمان) التي نشرت بعد وفاته في عام ١٩٣٩ منظوراً ثورياً عن كيفية تطوّر أوروبا تحت تأثير الإمبراطورية الرومانية المتمركزة في القسطنطينية إلى أوروبا شارلمان والعصور الوسطى.

(٢) نشأت **القبائل الجرمانية** في الدول الاسكندنافية، وانتقلت منها جنوباً حوالي عام ١٠٠٠ قبل الميلاد.و بحلول عام ١٠٠ قبل الميلاد، وصلوا إلى منطقة الراين، وبعد حوالي مئتي عام إلى حوض الدانوب، وكلاهما ضمن الحدود الرومانية

ولم يتجاوزوا شرق مدينة إيديسا[١] (Edessa) (٧)، حيث إن المسلمين قاتلوا بشراسة وردوا الهجوم بسرعة، فهزموا روجر أنطاكيه (Roger of Antioch)[٢] في عام ١١١٩ في معركة البلاط أو ما يعرف بـ ("حقل الدم") (Field of Blood)، واستعاد الزنكيون إيديسا في عام ١١٤٤.

بدأ البابا يوجينيوس الثالث (Eugenius III)[٣] الحملة الصليبية الثانية (١١٤٧- ١١٤٨) لاستعادة إيديسا، لكنها أيضا انتهت بالفشل الذريع، وتم حصار دمشق دون جدوى، وبقيت إيديسا في أيدٍ مسلمة (٨). ونتيجة لذلك، أشار البابا المحبط بخيبة الأمل إلى هذه الحملة على أنها "أخطر إصابة في الاسم المسيحي الذي عانت منه كنيسة الله في عصرنا" (٩). في نهاية المطاف، قام نور الدين زنكي[٤] وصلاح الدين (يوسف بن أيوب)[٥] بجمع شمل المسلمين وهزموا الصليبيين في مصر واستعادوا القدس (في ٢ تشرين أول، ١١٨٧)(١٠).

(١) باللاتينية إيديسا وبالعربية الرها، وكانت تعرف باسم أنطاكية في القرن الثاني قبل الميلاد، وحالياً تعرف بمدينة أورفا (Urfa) التي تقع في منطقة جنوب شرق الأناضول في تركيا

(٢) **روجر أمير انطاكية** نجل الملك ريتشارد الأول، وكلاهما شارك في الحملة الصليبية الأولى، وأصبح الوصي على أنطاكية وهو طفل. كان مهتما بصك النقود ويعدُ أول حاكم مسيحي يصور معجزة القديس جورج والتنين على عملته المعدنية.

(٣) **البابا يوجين الثالث** (١٠٨٨- ١١٥٣) وكان أول سيسترسياني (Cistercian) يصبح بابا للكنيسة، واستجابة لسقوط ولاية إديسا على أيدي المسلمين، أعلن يوجين الحملة الصليبية الثانية التي لم تفلح في استعادة ولاية إديسا، ودُفن يوجين في الفاتيكان.

(٤) **نور الدين زنكي** (١١١٨- ١١٧٤): ولد في الموصل في العراق ودفن في قلعة دمشق، وكان عدواً صارما للوجود الصليبي وعضواً من سلالة أوغور الزنكية التي حكمت الإمبراطورية السلجوقية السورية.

(٥) **صلاح الدين الأيوبي** (١١٣٨- ١١٩٣): ولد في تكريت في العراق ودفن في الجامع الأموي في دمشق في سورية، وقاد الحملة العسكرية الإسلامية ضد الدول الصليبية في معركة حطين الحاسمة في ١١٨٧ منتزعاً مدينة القدس من الصليبيين.

وعند سماعه بفقدان المدينة المقدسة، زعم البابا أوربان الثالث (Urban III)[1] بأن صلاحية مدة حكمه قد أنتهت بسبب الحزن على هذا الوضع المخزي الذي آلت إليه الحملات الصليبية (١١).

في محاولة أخرى لتحرير القدس، انضم فريدريك باربروسا[2] (Frederick Barbarossa)، وريتشارد الأول[3] (قلب الأسد) (Richard I, the Lionhearted)، وفيليب الثاني[4] (Philip II) إلى الحملة الصليبية الثالثة التي توصلوا في نهايتها إلى صفقة أعادت موانئ بلاد الشام إلى السيطرة المسيحية، لكنهم تركوا المدينة المقدسة تحت وصاية إسلامية. إضافة إلى تلك الإخفاقات لم تتجاوز الحملة الصليبية الرابعة أبعد من القسطنطينية (Constantinople) التي أطاح بها اللاتين ونهبوها في عام ١٢٠٤، مما زاد من تعميق الصدع في داخل المسيحية ذاتها (١٢). وقد تفاوض الفرنجة من أجل السيطرة على القدس من عام ١٢٢٨ إلى عام ١٢٤٤، لكنهم أصيبوا بهزيمة ساحقة وبتراجع مهين على يد المماليك.

---

(١) **البابا أوربان الثالث** (١١٢٠- ١١٨٧): كان الكاردينال الكاهن لسان لورينزو (San Lorenzo)، وعمل على إحلال السلام بين إنجلترا وفرنسا. توفي من الصدمة بعد سماعه خبر الهزيمة المسيحية في معركة حطين.

(٢) **فريدريك باربروسا** (١١٢٢- ١١٩٠): يعتبره المؤرخون من بين أعظم أباطرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وتشمل مساهماته في تأسيس مجتمع وثقافة أوروبا الوسطى بتبني القانون الروماني الذي كان يقابل القوة البابوية. توفي فريدريك عام ١١٩٠ في آسيا الصغرى بينما كان يقود جيشاً في الحملة الصليبية الثالثة.

(٣) **ريتشارد الأول** (١١٥٧ - ١١٩٩) كان ملك إنكلترا من ١١٨٩ حتى وفاته، وكان يعرف باسم ريتشارد قلب الأسد بسبب سمعته كقائد عسكري كبير خلال الحملة الصليبية الثالثة، حيث قاد الحملة بعد رحيل فيليب الثاني من فرنسا

(٤) **فيليب الثاني** (١٥٢٧- ١٥٩٨): وكان نجل الإمبراطور الروماني المقدس وملك الممالك الإسبانية تشارلز الخامس، وشملت إمبراطوريته مناطق في كل قارة عرفها الأوروبيون، بما في ذلك الفلبين التي تحمل الاسم نفسه. وأنشأ أول طريق تجاري عبر المحيط الهادئ بين أمريكا وآسيا منهياً بذلك التهديد الرئيس الذي كانت تُشكله البحرية العثمانية لأوروبا.

من المتعارف عليه تقليدياً أن سقوط عكا في ١٨ أيار ١٢٩١ كان نهاية الحكم الفرنجي في المنطقة. ولكن بعد عام ١٢٩١ عادت البعثات الصليبية إلى الظهور، وأصُيبت بسلسلة من الهزائم المهينة التي بلغت ذروتها في الهزيمة الساحقة عام ١٣٩٦ في مدينة نيكوبوليس (Nicopolis) (١٣). هذا لا يقارن أبداً **بالغزوات العربية** قبل الحروب الصليبية (على سبيل المثال في أيبيريا[١] (Iberia)) بدءاً من ٧١٠ (١٤)، أو الدمار الذي حدث في أوروبا الشرقية على يد المغول (Mongols) الناهبين الذين اعتنقوا الإسلام في نهاية المطاف (١٥). بلغت هزائم "الكفار" (infidels) ذروتها في استيلاء العثمانيين المثير للقلق على القسطنطينية في عام ١٤٥٣. لقد رثى ذلك إينا سيلفيو بيكولوميني (Enea Silvio Piccolomini) (الذي تم تعميده بالبابا بيوس الثاني[٢] (Pope Pius II) عام ١٤٥٨) بقوله "لم نخسر أبداً مدينة أو مكاناً مشابهاً للقسطنطينية"، "السيف التركي الآن معلق على رؤوسنا، وفي الوقت ذاته متورطين في حروب داخلية وتاركين أعداء الصليب لإطلاق العنان لقواتهم ضدنا." (١٦).

فتحت الحروب الصليبية المتتالية عيون المسيحيين اللاتين على أبعاد أخرى من التفوق الإسلامي الذي تجاوز البراعة العسكرية، حيث كانت التقارير والروايات والحكايات ذات شعبية كبيرة للغاية في الوطن الأم (أي أوروبا) حول ما اكتسبه الصليبيون من غنائم وميزات ومعارف في الأراضي البعيدة في الشرق (١٧). ووُصفت الحضارة الإسلامية في الغرب بصفات الروعة التي لم يكن يعرفها المسيحيون اللاتينيون. فالمدن **العربية** كانت أكبر، والقصور في غاية الجمال والروعة، والتجار أغنى، والأواني أدق صنعة، والطعام ألذ. في الحقيقة العديد من الكماليات الأكثر رواجاً في أروربا، كالياقوت والزمرد والسجاد والسيراميك

(١) **شبه الجزيرة الإيبيرية**: القسم الذي يضم إسبانيا والبرتغال خلال الفترة الأندلسية.

(٢) **البابا بيوس الثاني** (١٤٠٥- ١٤٦٤): الذي افتتح حقبة أكثر ليبرالية في الفاتيكان، وتمت الإشارة إلى حكمه بسبب اهتمامه بالحملات الصليبية، فعلى الرغم من معاناته من الحمى، غادر روما إلى أنكونا بهدف زيادة معنويات الجيش الصليبي المنهار

والحرير الدمشقي والسكر والموز، كانت وصلت إلى أوروبا عبر موانئ رئيسة في الشرق الأدنى، حيث أجرى التجار الأوروبيون أعمالاً تجارية مع تجار مسلمين ذوي سمعة عالمية وعلاقات قوية مع الشرق الأقصى (١٨).

طلب الأوروبيون ذوو الدماء الزرقاء(١) (bluebloods) بنقش العديد من أرقى ممتلكاتهم بالخط الكوفي **العربي**، لإعطائها مسحة فنية رائعة من التنقيط منقطع النظير. وبالمثل كانت النقوش الزخرفية الإسلامية تحاكي الكثير من الزخارف القوطية(٢) (Gothic) (١٩). والأب المفترض للشعر الأوروبي وليام آكيتاين(٣) (William of Aquitaine) الذي شارك في الحملة الصليبه خلال القرن الحادي عشر، كان قد تَعلّم أصول تأليف قصيدة المجاملة (الغزل) الغنائية (vernacular lyric) في إسبانيا المسلمة. ومن المعروف أن الشعراء المتجولين المشهورين أو المعروفين بالمطربين أو بالتروبادور (troubadour) قد أُعجبوا بنظرائهم المسلمين، مثلاً غويروت دي بورنييل(٤) (Guiraut de Borneil)،

(١) **الأوروبيون ذوو الدماء الزرقاء:** هو الاعتقاد الذي كان سائداً في العصور الوسطى بأن الطبقة الأرستقراطية كان لديها القوة والثروة لأمتلاك واستغلال الفلاحين والفقراء للقيام بجميع الأعمال الصعبة التي تخدم هذه الطبقة الغنية التي تبقى معظم الوقت في قصورها وتجنب ساعات العمل الطويلة في الحقول وتحت أشعة الشمس، وبالتالي كانت تتميز باللون الشاحب نتيجة أن الأوردة الزرقاء أصبحت ظاهرة تحت جلدهم الشفاف، مما دفع الناس إلى الاعتقاد بأن دماءَهم كانت زرقاء.

(٢) **الزخارف القوطية:** هي نمط ازدهر في أوروبا خلال القرون الوسطى وتطورت من العمارة الرومانية ونشأت في فرنسا في القرن الثاني عشر، واستخدمت على نطاق واسع، وخاصة بالنسبة للكاتدرائيات والكنائس. وتعدُّ كنيسة سان دينيس بالقرب من باريس المثال الأول ذات الأهمية العالية التي أعيد بناؤها بأقبية من الأضلاع القوطية والنوافذ الزجاجية ذات البقع الملطخة

(٣) **وليام آكيتاين** (١٠٧١- ١١٢٧): المعروف باسم وليام التاسع أو بالتروبادور (Troubador)، كان أحد قادة الحملة الصليبية عام ١١٠١. فعلى الرغم من إنجازاته السياسية والعسكرية، إلا أنه كان معروفاً باسم الشاعر الغنائي باللغة الأوكيتانية

(٤) **غويروت دي بورنييل** (١١٣٨- ١٢١٥): كان شاعراً غنائياً مطرباً فرنسياً، وقد رافق ريتشارد الأول ملك إنكلترا وأيمار الخامس من ليموزين في الحملة الصليبية الثالثة.

وأرنــاوت دانيــال[١] (Arnaut Daniel)، وبــيير فيــدال[٢] (Vidal Piere)، وماركـابرو[٣] (Marcabru)، ورايمبـوت دورانـج[٤] (Raimbaut d'Orange)، وبيير دي أوفيرجـني[٥] (Piere d'Auvergne)، إلخ. في الواقـع، مـن المحتمـل أن تكـون كلمـة التروبـادور[٦] "troubadour" ناتجـة عـن الكلمـة **العربيـة** Taraba (الطرب)، "أي يُغني أو يُطرب"(٢١).

وحَثّ رامون لال[٧] (Ramón Llull) المؤلفين والأدباء المسيحيين على اتباع اتباع الأساليب والقصص من الأدب الإسلامي والاستفادة منها بسبب قوتها الأسطورية واللغوية (٢٢). وتم الأخذ بنصيحته، فالعديد من الحكايات الشعبية،

---

(١) **أرناوت دانيال** (١١٥٠- ١٢١٠): كان من أكثر الشعراء الغنائيين الفرنسيين الأوكاتنيين شهرةً في القرن الثاني عشر، وتم وصفه بأنه "سيد الحب الكبير"، وأعظم شاعر غنائي على الإطلاق في فيلم "روح الرومانسية".

(٢) **بيير فيدال** (١١٧٥- ١٢٠٥): كان مطرب الأوكيتانية القديمة في فرنسا. وذهب إلى بلاط الملك ألفونسو الثاني، وبقي هناك حتى وفاة الملك في عام ١١٩٦. وزار بلاط الملك ألفونسو الثامن ملك قشتالة في طليطلة بشكل متقطع حتى عام ١٢٠١.

(٣) **ماركابرو** (١٠٩٩- ١١٥٠): كان من أحدث المطربين الغنائين الفرنسين المعروفين بقصائدهم القاسية و الفاحشة التي تنتقد أخلاق اللوردات والسيدات. وكان أطلق على إسبانيا اسم "الغسالة"، حيث يذهب الفرسان لتنظيف أرواحهم أثناء محاربة الكفار.

(٤) **رايمبوت دورانج** (١١٤٧- ١١٧٣): كان من كبار المطربين الغنائين الفرنسيين، وساهم في الطرب الريك (trobar ric)، أو أسلوب التعبير (articulate style) في الشعر الغنائي. وتتضمن معظم أعماله القوافي النادرة والشكل الشعري المعقد.

(٥) **بيير دي أوفيرني** (١٢٤٠- ١٣٠٤): كان أسقف كليرمونت (Clermont) ومصدراً لشريعة باريس، وترك العديد من أعماله (مثل "Sex quodlibeta") في مكتبة فرنسا الوطنية.

(٦) **التروبادور** تعني باللغة الفرنسية شاعر غنائي في العصور الوسطى الذي يؤلف ويغني، ولا سيما حول موضوع الحب الجامل.

(٧) **رامون ليل** (١٣١٥- ١٢٣٢): وهو صوفي وشاعر كاتالوني، اكتسب المعرفة باللغة العربية من السكان المغاربة في مايوركا، واستخدمها في كتاباته المنبثقة من الصوفية الإسلامية والروح التأملية الشرقية. وسافر في جميع أنحاء شمال إفريقيا وآسيا الصغرى في محاولة لتحويل المسلمين إلى المسيحية.

مثل القصيدة الغنائية للسيدة سيريث (Dame Sirith) التي هي عبارة عن قصيدة قصيرة ذات أصول شرقية على الرغم من أن شخصيات وإعدادات هذه القصيدة كانت أكثر أوروبية (٢٣). وربما لم يسبق لماركو بولو[١] (Marco Polo) أنْ تُتاح له الفرصة بأن يزور الصين، وبدلاً من ذلك فمن المرجح أنه نقل قصص وأوصاف الشرق الأقصى من المصادر **العربية** والفارسية (٢٤).

وربما كان تفوق التأثير الإسلامي الأكثر إثارة وإهابة وإلهاماً قد حدث في الفلسفة والعلوم الطبيعية والمادية التجريدية (metaphysical). وبحلول زمن شارلمان[٢] (Charlemagne) (٧٤٢- ٨١٤)، كان المسيحيون اللاتين في العصور الوسطى قد فقدوا كل شيء باستثناء أضعف قنوات الاتصال مع تقاليد التعاليم القديمة للمسيحية، فأصبحت الكنيسة هي السلطة (الرسمية) الوحيدة لما يُسمى بـ "المعرفة"، وعَدّتْ روما الكتاب المقدس الينبوعٍ الأساس لكل أنواع المعرفة، وهنا حتى هذا الكتاب المقدّس الضائع كان بديلاً عن الوصايا الأصلية (Testaments) في العهدين القديم والجديد.

كانت تعليقات وشروحات آباء الكنيسة، وقبل كل شيء أوغسطين[٣] (Augustine)، تعدُّ أيضاً مصادر مشروعة للمعرفة. وعملياً تم إجراء جميع التحقيقات الجادة في الأديرة تحت إشراف الكوريا الرومانية[٤] (Roman Curia)

(١) **ماركو بولو** (١٢٥٤- ١٣٢٤): كان تاجراً ومستكشفاً وكاتباً إيطالياً، وقام بتأليف كتاب "أعجوبة العالم" الذي يصف فيه العالم الشرقي، مع إعطاء نظرة شاملة لأول مرة على الصين والهند واليابان وغيرها من المدن والبلدان الآسيوية.

(٢) **شارليمان** (٧٤٢-٨١٤): كان ملك الفرنجة المعروف باسم تشارلز الكبير. و قام بتوحيد غالبية أوروبا الغربية والوسطى، وكان أول إمبراطور روماني معترف به يحكم أوروبا الغربية منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية قبل ثلاثة قرون.

(٣) **أوغسطين** (٣٥٤- ٤٣٠): هو من أصل أفريقي وعالم لاهوت مسيحي وفيلسوف أفلاطوني، حيث أثرت كتاباته في تطور الكنيسة الغربية والفلسفة الغربية، وبشكل غير مباشر في المسيحية الغربية.

(٤) تُعد **الكوريا الرومانية** الوحدة الإدارية للكرسي الرسولي في الفاتيكان التي تساعد البابا في إدارة إدارة الكنيسة الكاثوليكية.

ولم تتجاوز قيمتها إلى ما هو أكثر من مجرد تعلم وتطوير وأحياناً تعديل المعتقدات البطريركية أو القضايا، وذلك وفقاً للمجموعة الأدبية للمؤلف بيتر لومبارد[١] (Peter Lombard) التي تم الاستشهاد بها في كثير من الأحيان (٢٥).

على النقيض من ذلك تَبَنَّى المسلمون المثقفون مبادئ التعليم القديم، ولم يقتصر الأمر بذلك على الحفاظ على أعمال الأساتذة اليونانيين أو تكريمهم مثل أفلاطون[٢] (Plato) وأرسطو[٣] (Aristotle) وإقليدس[٤] (Euclid) التي تم فقدانها أمام المسيحيين اللاتين، فالحكماء والعلماء المسلمون واليهود أمثال موسى الخوارزمي[٥] (Musa al-Khwārizmī)، والفارابي[٦] (Al-Farabi)،

---

(١) **بيتر لومبارد** (١١٠٠- ١١٦٠): كان أسقفاً لباريس وعالماً لاهوتياً، وقام بتأليف كتب عدة مستقاة من الكتاب المقدس، وأهمها كتاب اللمسات "Glosses" والكتاب المدرسي المُسمى بكتاب القضايا أو الجمل "Sentences ".

(٢) **أفلاطون** (347- 427 ق.م): كان فيلسوفاً وعالم رياضيات والشخصية المحورية في تاريخ الفلسفة اليونانية والغربية القديمة، جنباً إلى جنب مع أستاذه سقراط، وتلميذه أرسطو. ترجم العلماء المسلمون الكثير من أعماله إلى العربية، ومن ثم ترجمت هذه الأعمال من العربية إلى اللاتينية في العصور الوسطى.

(٣) **أرسطو** (٣٢٢- ٣٨٤ق.م): وهو مؤسس المدرسة الفلكية والتقاليد الأرسطية، وقد أُطلق عليه اسم "والد الفلسفة الغربية". وكان أحد أكثر المفكرين الغربيين احتراما في اللاهوت الإسلامي المبكر. وتُرجمت معظم أعماله إلى العربية وأعطاه العلماء المسلمون لقب "المعلم" لأول مرة، واستخدمه لاحقاً الفلاسفة الغربيون الذين تأثروا بتقاليد الفلسفة الإسلامية.

(٤) **إقليدس** ولد في منتصف القرن الرابع قبل الميلاد وتوفي في منتصف القرن الثالث قبل الميلاد في الإسكندرية، وهو عالم رياضيات يوناني، ويشار إليه في كثير من الأحيان باسم "أبو الهندسة".

(٥) **الخوارزمي** عالم رياضيات قدّمت أطروحته المشهورة حول الجبر أول حل منهجي للمعادلات الخطية والتربيعية، واعتُبرت الكتاب الرياضي الرئيسي للجامعات الأوروبية. وترجمت معظم أعماله الى اللاتينية في القرن السادس عشر.

(٦) **الفارابي** (٨٧٢- ٩٥٠): كان فيلسوفاً وقانونياً وكتب في مجالات الميتافيزيقيا والفلك والرياضيات والموسيقا وتوفي في دمشق. وكان يطلق عليه في التقاليد الفلسفية الإسلامية بـ "المعلم الثاني" بعد أرسطو الذي كان يعرف بـ "المعلم الأول".

والغزالي[1] (Al-Ghazzali)، وأبو معشر[2] (Abu Ma'shar) ، وابن سينا[3] (Avicenna)، وابن رشد[4] (Averroës) ، وموسى بن ميمون أو ميمونيدس[5] ميمونيدس[5] (Maimonides or Moses ben Maimon) عززوا وحسنوا في مخزون المعرفة الموروثة (٢٦). فلا عجب إذن أن التعّرض لهذا الجسم الرئيسي المتمثل بالحضارة الإسلامية كان قد فاجأ العقل الغربي الأقل نضجاً بمفاجأة مذهلة "كالصاعقة"(٢٧).

جاء هذا التعرض للفكر الإسلامي المتفوق من خلال بوابات مختلفة، ولكن ليس أكثر أهمية من بوابة مدينة طليطلة (Toledo) التي استولى عليها الصليبيون في عام ١٠٨٥. وكان الخليفة العباسي المأمون[6] (Al-Ma'mun) قد جمع هناك

(١) **الغزالي** (١٠٥٨- ١١١١): وكان من أبرز الفلاسفة اللاهوتيين والفقهاء والصوفيين المسلمين وتوفي في دمشق. أهم أعماله "إحياء علوم الدين" و"تماسك الفلاسفة"، وطور نقد العلوم الأرسطية التي نشأت في أوروبا في القرن الرابع عشر.

(٢) **أبو المعشر** (٧٨٧- ٨٦٦): يُعتقد أنه أعظم منجم في البلاط العباسي واُستخدمت كتبه العملية لتدريب المنجمين، وخاصة كتاب "المدخل الكبير: مقدمة في علم التنجيم" التي أثرت بعمق في التاريخ الفكري الإسلامي والفلاسفة الغربيين.

(٣) **ابن سينا** (٩٨٠- ١٠٣٧): يُعتبر أحد أهم الأطباء والفلكيين والمفكرين في العصر الذهبي الإسلامي، وأبا الطب الحديث. وأعماله الأكثر شهرة هي "كتاب الشفاء" وهو موسوعة فلسفية وعلمية، وكتاب "شريعة الطب" وهو موسوعة طبية وقد أصبحت مرجعاً طبيّاً معتمداً في العديد من جامعات العصور الوسطى.

(٤) **ابن رشد** (١١٢٦- ١١٩٨): كان فيلسوفاً وكتب في مجال الفلسفة واللاهوت والطب الفلكي الفلكي والفيزياء والفقه الإسلامي واللغويات. وأصبح كتابه "الكلية في الطب" الذي ترجم إلى اللاتينية كتاباً مدرسياً في أوروبا لعدة قرون.

(٥) **ابن ميمون** (١١٣٥- ١٢٠٤): من مواليد قرطبة وتوفي في الفسطاط في مصر، كان فيلسوفاً يهودياً من الشرق السفارديم، وأحد علماء التوراة الأكثر نفوذاً وتأثيراً في القرون الوسطى. وتأثر بالفارابي و ابن سينا و ابن رشد المعاصرين.

(٦) **المأمون** (٧٨٦- ٨٣٣): الخليفة العباسي السابع، وعُدَّ حاكم العصر الذهبي الإسلامي بسبب بسبب اهتمامه الكبير بالمنح الدراسية والترجمة التي ساعدت في ازدهار العلوم، بالإضافة إلى متابعته الحرب واسعة النطاق مع الإمبراطورية البيزنطية.

واحدة من أرقى المكتبات في عالم القرون الوسطى، وعندما اكتشف الصليبيون المنتصرون كنوز هذه المكتبة، حصلوا على المئات من الكتب والأطروحات القيِّمة التي ليس لديهم معرفة أو فهمٌ لها. وفي هذا المجال تصف الكاتبة دوروثي ميتليتزكي[1] (Dorothee Metlitzki) عن حقٍ أنّ غزو مدينة طليطلة كان "أحد أهم الأحداث، ليس فقط في الحياة السياسية ولكن في التاريخ الفكري لأوروبا في العصور الوسطى، حيث استولى العالم المسيحي في ضربة مفاجئة واحدة على حضارة عريقة بدا بجانبها الغرب اللاتيني ... عبارة عن دويلات متفرقة مناطقيه وبربريه (٢٨).

إن المعرفة المنقولة إلى المسيحية اللاتينية عبر الحضارة الإسلامية لامست وقلبت تقريباً كل تخصص في جميع نواحي الحياة الأوروبية. فعلى سبيل المثال كرّس توماس أكويناس[2] (Thomas Aquinas) حصة الأسد من اهتمامه العلمي بالعمل الدؤوب والدراسة الجادة للمآسي اللاهوتية (theological) والمعرفية (epistemological) المنبثقة عن الفلسفة **العربية** (٢٩). فهل كانت معرفة الله في الواقع غير قابلة للوصول إليها من خلال العقل البشري، كما اعتمد ابن سينا ذلك في أعماله؟ وهل كانت الحقيقة المطلقة مضمونة من خلال العقل بالإضافة إلى الوحي، مثلما جزم ابن رشد؟ (٣٠). لقد أحدثت الابتكارات **العربية** تغيرات جذرية وثورة علمية في ميادين الفلسفة الطبيعية، فعلم الجبر للخوارزمي أسس فرعاً جديداً في الرياضيات، وتم قلب مفهوم فكرة الأرض

(١) **دوروثي ميتليتزكي** (١٩١٤- ٢٠٠١): كاتبة أمريكية متخصصة في الأدب الإنكليزي والتاريخ في العصور الوسطى والأدب واللغة العربية. ومعظم أعمالها تتعقب تأثير اللغة والأفكار العربية في العلوم الإنكليزية خلال العصور الوسطى.

(٢) **توماس أكويناس** (١٢٢٥- ١٢٧٤): راهب إيطالي دومينيكي وفيلسوف وكان طبيب الكنيسة، ويعدُّ الداعية الكلاسيكي الأول للاهوت الطبيعي الذي جادل بأن السبب موجود في معرفة الله. وكان لأعماله تأثيرٌ على الفكر الغربي.

على أنها مسطحة بوساطةِ علم الفلك البطلمي[١] (Ptolemaic) والتي حل محلها النماذج الأهليليجية الأكثر تطوراً لابن الشاطر[٢] (Ibn al-Shatir) (٣١).

كان الأوروبيون معجبين بأعمال علماء التنجيم **العرب**، مثل أبي المعشر التي شَكّلت أساساً لظهور علم أبراج المسيح (٣٢). وأسس علم البصريات لابن الهيثم[٣] (Ibn al-Haytham) معياراً رئيساً لهذا المجال لقرون عدة متتالية واضعاً بذلك الأسس العلمية للطريقة المبنية على الاختبار التجريبي (٣٣)، وأصبح قانون ابن سينا مرجعاً رئيساً في علم الطب (٣٤). وفي العلوم التطبيقية الأخرى، تفوّق **العرب** بالاختراعات مثل المعداد[٤] (abacus)، والصمام المخروطي[٥]

(١) **بطليموس** (١٠٠- ١٧٠): كان منجماً وعالم رياضيات وفلك وجغرافيا، عاش في مدينة الإسكندرية وتوفي فيها واستشهد بالفلاسفة اليونانيين، وله كتب عدة وأطروحات علمية ذات أهمية في العلوم البيزنطية والإسلامية والغربية الأوروبية.

(٢) **ابن الشاطر** (١٣٠٤- ١٣٧٥): دمشقيٌ كان عالم فلك ورياضيات ومهندساً، وعمل مؤذناً للصلاة في الجامع الأموي في دمشق وبنى ساعة شمسية لمئذنتها، واخترع جهازاً يسمى (صندوق الجوهرة) الذي يتضمن كلاً من البوصلة الشمسية الشاملة والبوصلة المغناطيسية بهدف إيجاد أوقات الصلوات. كانت أهم أعماله كتاب "البحث الأخير عن تصحيح المبادئ" وفيه قام بإصلاح نماذج البطالمة للشمس والقمر والكواكب بشكل جذري.

(٣) **ابن الهيثم** (٩٦٥- ١٠٤٠): عالم رياضيات وفلك وفيزياء من العصر الذهبي الإسلامي، ويشار إليه باسم "أبو البصريات الحديثة" من خلال كتابه "كتاب" البصريات". كان أول من أشار إلى أن الرؤية تحدث في الدماغ، وليس في العيون.وكتب أيضًا عن الفلسفة واللاهوت والطب، وأطلق عليه لقب "بطليموس الثاني".

(٤) **المعداد**، ويُسمى أيضاً إطار العد، أداة حسابية استخدمها العرب قبل قرون من اعتماد نظام الأرقام الهنديّة العربية المكتوبة.

(٥) **الصمام المخروطي** صمام برأس مخروطي الشكل في أسطوانة ثابتة لتنظيم حركة المياه في ممرات السدود أو المنشآت الكهرومائية.

(conical valve)، والإسطرلاب[١] (astrolabe)، والشراع المتأخر[٢] (lateen sail) (٣٥).

لقد سارع الأوروبيون مُحبُّو الاطلاع لاستيعاب هذا السيل من المعرفة الجديدة المتدفقة من منافسيهم المسلمين، وخاصة أولئك الذين استطاعوا السفر إلى أماكن ذات سعة واطّلاع بالمعرفة الإسلامية. فأوضح دانييل مورلي[٣] (Daniel of Morley): "منذ أن أصبحت تعليمات **العرب** في الوقت الحاضر.... متاحة للجميع في مدينة طليطلة، سارعت إلى هناك لحضور محاضرات الفلاسفة المسلمين الأكثر تعلماً في العالم"(٣٦). فَكلٌّ من أدلارد باث[٤] (Adelard of Bath) ورامون ليل سافرا إلى بلاد الشام لتعلم أصول اللغة **العربية** ودراسة نصوصها ونقل المعرفة الحديثة المكتسبة إلى أوروبا (٣٧). وهناك أيضاً رجال السلطة الفضوليون، مثل ألفونسو العاشر[٥] الملقب بالحكيم (Alfonso X) (the

(١) **الإسطرلاب** عبارة عن أداة قياسية استخدمها تاريخياً علماء الفلك والملاّحون العرب لتحديد النجوم و الكواكب وخط العرض المحلي المحدد بالتوقيت المحلي.

(٢) **الشراع المتأخر** شراع ثلاثي الأبعاد مثبت بزاوية على صارية القارب، وتستخدم بالإبحار من خلال التصدى المعاكس للريح.

(٣) **دانييل مورلي** (١١٤٠- ١٢١٠): كان فيلسوفًا وعالماً فلكياً إنكليزياً. تلقى تعليمه في جامعة أكسفورد، ومن ثم انتقل إلى جامعة باريس لدراسة الرياضيات، وبعدها إلى طليطلة وتعلم في مدرسة الفلسفة العربية. بعد ذلك عاد إلى إنكلترا مع مجموعة قيمة من الكتب، وأُصيب بخيبة أمل من إهمال العلم في إنكلترا.

(٤) **أدلارد باث** (١٠٨٠- ١١٥٢): كان فيلسوفاً وعالماً إنكليزياً في القرن الثاني عشر. وقام بترجمة العديد من الأعمال العلمية العربية واليونانية في علم التنجيم والفلك والفلسفة والرياضيات إلى اللاتينية، وتم تقديمها بعد ذلك إلى أوروبا الغربية.

(٥) **ألفونسو العاشر** (١٢٨٤- ١٢٢١): ملك قشتالة الإسبانية، تميز حكمه بالتعاون بين الثقافات الثقافات العبرية والعربية والمسيحية. وأنتج مجموعة رائعة من الأعمال الأدبية والعلمية بالتعاون مع المترجمين العرب في طليطلة التي ولد فيها.

(the Wise)، وفريدريك الثاني[1] (FrederickII)، وبطرس المبجل[2] (Peter the Venerable)، تجمع حولهم علماء على دراية بالأعمال **العربية**، وأوكلوا إليهم ترجمتها إلى اللغة اللاتينية. وقام بطرس - رئيس دير كلوني (the Abbot of Cluny) - بتجميع العديد من هذه الأعمال في كتاب يسمى كوربوس كلونيانس[3] (Corpus cluniacense)، الذي أصبح المصدر الأثير والأكثر أهمية للعلوم والآداب الإسلامية في أوروبا (٣٨).

في نهاية المطاف، تم إنشاء العديد من المدارس المختصة باللغات الشرقية (٣٩)، فقد لاحظ برنارد لويس[4] (Bernard Lewis) أنه "حتى في عصر النهضة

---

(١) **فريدريك الثاني** (١١٩٤- ١٢٥٠): ملك صقلية، وملك ألمانيا، وملك إيطاليا والإمبراطور الروماني المقدس، وملك القدس. وعند تتويجه بالعرش كان يرتدي عباءة الحرير الأحمر التي كانت قد صُنعت في عهد روجر الثاني، وقد حملت نقشاً باللغة العربية يشير إلى أن الرداء مؤرخ من عام ٥٢٨ في التقويم الإسلامي، وكتب عليها "ازدهاراً كبيراً، وكرماً كبيراً، وروعةً وشهرة عاليةً، وهبات رائعة، وتحقيق رغباته وآماله. أتمنى أن تسير أيامه ولياليه في سعادة بلا نهاية أو تغيير". يمكن العثور على رداء التتويج هذا اليوم في متحف شاتزكامر كونستشيستوريشيس (the Schatzkammer of the Kunsthistorisches) في فيينا. كان يتحدث ستة لغات (اللاتينية والصقلية والألمانية والإنكليزية واليونانية والعربية)، وكان متعطشاً للعلوم والفنون. وقد استخدم يهود صقلية الذين هاجروا إلى هناك من الأراضي المقدسة في بلاطه لترجمة الأعمال اليونانية والعربية. بعد موته دخلت الإمبراطورية الرومانية فترة طويلة من التدهور حتى عهد تشارلز الخامس

(٢) **بطرس الموقر** (١٠٩٢- ١١٥٦): أسقف كلوني، حاول تحويل الحروب الصليبية إلى مشروعات تبشيرية. أمر بالترجمة اللاتينية الأولى للقرآن الكريم، وترك حوالي ٢٠٠ رسالة ذات أهمية تاريخية ومعظمها مستقاة من التراث الحضاري الإسلامي

(٣) **كوربوس كلونيانس** أو **مجموعة كلوني**: تتكون من ٢٨ أطروحة تحتوي على أعمال تاريخية ودينية وفلسفية وعلمية للعلماء العرب، وتمت ترجمتها من العربية إلى اللاتينية وتجميعها في جزءين. قام بهذا العمل بطرس الموقر ومجموعة من الأدباء الأوروبيين خلال زيارتهم إلى إسبانيا المسلمة خلال الفترة ١١٤١- ١١٤٢.

(٤) **برنارد لويس** (١٩١٦- ٢٠١٨): كان مؤرخاً أمريكياً بريطانياً متخصصاً في الدراسات الشرقية، وأستاذاً فخرياً لدراسات الشرق الأدنى في جامعة برينستون (Princeton University).

والإصلاح ... ربما كانت اللغة **العربية** هي اللغة الأكثر ترجمة على نطاق واسع في العالم"(٤٠). ولم يكن العدد صغيراً بالنسبة إلى الطلاب الكاثوليك المسجلين في المدارس[1] (medressas)، للحصول على الشهادات المعتمدة التي عززت فرصهم في تأمين حصولهم على مرتبة الأساتذة (professorships) في الجامعات الأوروبية المصنفة بالمرتبة الأولى. لقد كان الحصول على هذه المرتبة نموذجاً متبعاً بعد الانتهاء من الحلقات الأولى للدراسات الإسلامية (٤١). وهكذا كان هناك تعابير ومصطلحات لها أصول إسلامية مثل "أستاذ ذو مقعد دراسي" (chair) أو لقب "أستاذ زميل" (fellow)، وتقاليد وعادات أخرى، مثل ارتداء الجلباب أو الروب أو اللباس الرسمي المعتمد حالياً في حفلات التخرج الجامعية بعد الحصول على الشهادات العلمية أو الأدبية (٤٢). وبشكل مشابه أصبحت المناهج الأساسية للجامعات الأوروبية التي تعود إلى القرون الوسطى أكثر **تعريباً** (٤٣).

لم يكن الكاثوليك في القرون الوسطى في وضع يسمح لهم بالتفكير في مواكبة ومواءَمة الفكر الإسلامي المتطور بسرعة على جميع الصعد، ناهيك عن تجاوز هذا الفكر لهم بكثير، حيث استغرق الأمر عدة قرون من الزمن بُذلت فيها أعظم الجهود لأذكى العقول الأوروبية في حينها لمجرد فهم ومعرفة ما يقوم به المسلمون بالفعل (٤٤). ومن الأمثلة البيّنة على هذه الرحلة الطويلة والشاقة التي أجبرت الأوروبيين على لعب دورهم في اللحاق بالركب الحضاري الإسلامي، كانت تتمثل في حالة الأرقام الهندية **العربية** (Hindu-Arabic numerals) التي استغرق الأوروبيون أكثر من ربع الألفية لإتقانها (٤٥). فالمفارقة المؤلمة للحروب الصليبية من أجل نشر المسيحية، هي أنها تسببت في أن يكون الإسلام "في وقت واحد هو العدو الكبير لهم، وفي الوقت ذاته هوالمصدر الكبير لثقافتهم المادية والفكرية العليا"(٤٦). وبالفعل لم يحدث أي تطور في تشكيل هوية مميزة

(١) كلمة **مدرسة** (medressas) مشتقة من العربية، واُستخدمت لأي نوع من المؤسسات التعليمية العلمانية أو الدينية، سواء للتعليم الابتدائي أو التعليم العالي.

للأوروبيين (الذين مازالوا بروتو[1]) (Proto) أكثر مما كونته الحروب الصليبية التي من شأنها أن تكون البذرة الأولى التي ساعدت على تنمية الوعي لما نسميه اليوم بـ "الحضارة الغربية". (Western Civilization).

لقد كانت الحملات المسيحية، في المقام الأول، جهوداً مشتركة قام بها الكاثوليك من إيطاليا وإسبانيا وألمانيا وفرنسا وإنكلترا، وتم دعمها واختبارها بشكل جماعي منهم، وفي المقام الثاني عَرّفت الحروب الصليبية الإسلام بأنه الشيء الآخر المهم والعظيم الذي يجعل من الشعور بوجودنا (نحن الغرب) ممكناً (٤٧). ومع ذلك يجب أن نضع في اعتبارنا أن تلك المعرفة المحدودة المبكرة لـ "غربنا" (أي العالم الغربي) التي تشكلت مع شعور لا لبس فيه بأنه نحن كنا نخسر أمامهم (أي أمام المسلمين).

استجواب ومساءلة النظام والسلطة في العصور الوسطى

في هذا الجو من الهزيمة والإذلال بدأ الأوروبيون البروتو (proto) أولاً في استجواب النظام الأوروبي في العصور الوسطى ومن ثم العمل على تحدي هذا النظام، فالكنيسة الكاثوليكية الرومانية، الوصي على هذا النظام، أكدت منذ فترة طويلة لأتباعها بأن تعاليمها تتوافق مع امتلاك الحقيقة المطلقة التي تُنذر بإمبراطورية مسيحية عالمية (٤٨).

أدلة لا لبس فيها على عكس ذلك الإحباط والسخط الناشِئَيْن، خاصة بين المتعلمين الذين شعروا بالخداع من بابا الكنيسة، فالعديد من الأدباء مثل دانييل مورلي، وأدلارد بارث، وروجر بيكون[2] (Roger Bacon)، وبيتر

(١) **البروتو** تشير إلى التشبث بالبدائية أو بالأصل والسلف.

(٢) **روجر بيكون** (١٢١٩- ١٢٩٢): كان فيلسوفاً إنكليزياً، وركز بشكل كبير على دراسة الطبيعة من خلال المذهب التجريبي، وأتقن جميع النصوص الرئيسة لابن الهيثم في علم البصريات باللغتين العربية واللاتينية، وكانت ترجماته وتعليقاته هي التي أدت إلى اهتمام إسحاق نيوتن بقراءة ابن الهيثم وتوجيه أعماله العظيمة في مجال البصريات.

أبـيلارد[1] (Peter Abélard)، وويليـام كونشـز[2] (William of Conches) سَخِروا من أخوانهم وزملائهم الـذين تشبثوا بعنـادٍ للتعـاليم المسيحية التقليدية، وتجنبوا تعاليم الفلاسفة المسلمين ببساطة لمجرد أنهم كـانوا يَعـدّونهم كفـاراً. فانتقـد دانييل (Daniel) ثقافـة قومـه ووصـفها بأنهـا "صـبيانية" (infantile)(٤٩)، وكـان أدلارد (Adelard) غاضباً بـاشمئزاز مـن الحالـة المزرية الـتي حلّـت بشعبه واصـفاً إيّاها بـ "حكم العنف بين النبلاء، والسُّكر بـين الأسـاقفة، والفسـاد بـين القضـاة، والتقلب بين الرعاة، والنفاق بين المواطنين"، وكان يتطلع أدلارد إلى شـيء واحـد في تغـيير هـذه البنيـة الفاسـدة والـتخلص منهـا وذلـك مـن خـلال الاسـتفادة مـن "الدراسات **العربية**" (باللاتيني **Arabum** studia) (٥٠). وأعلن بيكون (Bacon) أن "الفلسـفة هـي الحيـز الخـاص للكـافرين (أي للمسـلمين)... لقـد حصـلنا عليهـا كاملة منهـم" (٥١).

ومن المثير للاهتمام أن بعض المُنشقين الأوروبيين الأوائل الـذين ابتعـدوا عـن شـريعة الكنيسـة كـانوا أنفسـهم الـذين سـعوا إلى فهـم عقيـدة الكفـار بدقـة أكثـر، فصورّت روما المسلمين بالوثنيين أو الساراسين[3] (Saracens)، ووصفتهم بأنهم مـن نسـل هـاجر (Hagar) (خادمـة سـارة والزوجـة الثانيـة للـنبي إبـراهيم) الـذين غـامروا تـائهين في الصـحراء وهنـاك اعتنقـوا الوثنيـة. ففـي بعـض الروايـات، مثـل

(١) **بيتر أبيلارد** (١٠٧٩- ١١٤٢): كـان فيلسـوفاً فرنسـياً في العصـور الوسـطى وتم وصـفه بأنـه "المفكر الأكثر جرأة في عالم اللاهوت في القرن الثاني عشر".

(٢) **ويليـام كونشـز** (١٠٩٠- ١١٥٤): كـان واحـداً مـن أوائـل الفلاسـفة المسيحيين الفرنسيين في العصور الوسطى الذين استفادوا من دراسة الفلسفة والعلوم الفيزيائية الإسلامية الـتي تمكـن مـن الوصول إليها في ترجمات قسطنطين الأفريقي.

(٣) **الساراسين** معناه الوثنية، وقد اطلقها الأوروبيون على المسلمين، واستخدمت على نطاق واسع بـين الكتـاب المسـيحيين في أوروبـا خـلال العصـور الوسـطى. واسـتخدمت الكتابـات اليونانيـة واللاتينيـة هـذا المصطلح للإشـارة إلى الأشـخاص الـذين عاشـوا في المنـاطق الصـحراوية العربيـة. يذكر أقدم مصدر أن مصطلح ساراسين يعود إلى القرن السابع، حيـث تم العثـور عليـه في عقيـدة يعقوب، الوثيقة التي ناقشت الفتوحات العربية لفلسطين.

أغنية رولاند المشهورة (Song of Roland) يؤمن الوثنيون بثلاث آلهة، وفي روايات أخرى يصل عدد الآلهة إلى أربعين. وقد تم دائماً تصوير النبي محمد بالكاريكاتور الهرطقي (Heresiarch) الذي يستخدم السحر لإغراء أتباعه السُّذَّج (٥٢).

على أية حال في عام ١١١٠ أعطى بيتروس ألفونسي[١] (Petrus Alfonsi) وصفاً دقيقاً تقريباً للعقيدة الإسلامية في حواره الخاص ضد اليهود (باللاتيني: Dialogi contra Iudeos)، بأنها اكتسبت عدداً كبيراً من القراء في معظم المناطق وحتى الريفية منها في جميع أنحاء أوروبا اللاتينية. وهنا يمكن أن يكون ألفونسي قدم تقييماً أكثر عدلاً؛ لأنه لم يعتمد على تعاليم الكنيسة بل على تعليمه **العربي** وتجربته الشخصية في الأندلس (Andalusia) التي يتفاعل فيها أتباع الديانات التوحيدية الثلاث بعضهم مع بعض بشكل متواصل ومنتظم (٥٣). وبعد ذلك بفترة قصيرة، قام بطرس الموقر بتكليف روبرت كيتون[٢] (Robert of Ketton) بترجمة القرآن الكريم إلى اللاتينية. وتم نشره في عام ١١٤٣ حيث لم يعد على الطلاب الأوروبيين الجادِّين في تعاليم الإسلام الاعتماد على الكتاب المقدس أو الأسطورة؛ وأنما يمكنهم قراءة القرآن الكريم المنافس بشكل مباشر.

وبعد ١١٤٣ كانت تقريباً قد تلاشت الرسوم الكاريكاتورية للإسلام في داخل المسيحية، حيث في الواقع كانت هذه التحريفات المسيئة للإسلام تتكثف مع كل هزيمة تلحَق بالحملات الصليبية (٥٤). ولكن الآن، وبعد هذا التوجه

(١) **بيتروس ألفونسي** (١٠٦٢- ١١٤٠): كان طبيباً يهودياً إسبانياً اعتنق المسيحية في عام ١١٠٦، وتلقى تعليمه في الأندلس.

(٢) **روبرت كيتون** (١١١٠- ١١٦٠): كان عالم فلك ومترجماً وكاهناً ودبلوماسياً إسبانياً، وقام بترجمة العديد من الأعمال العربية إلى اللاتينية، بما في ذلك المساهمة في الترجمة الأولى للقرآن الكريم.

العام نحو التعاليم الإسلامية، كان ينبغي على المتعصبين الأوروبيين في الجانب الآخر القيام بالحد من انتهاكاتهم غير المسوّغة ضد الإسلام، والوقوف إلى جانب الدراسات الأكثر واقعية وفائدة.

لقد حاول روجر بيكون من خلال كتابه بعنوان "العمل أكثر"(١) (باللاتيني Opus maius) (1266-68) إقناع كليمنو الرابع(٢) (Clement IV) بالتخلي عن الحروب الصليبية كونها غير قابلة للفوز بها، وحَذّر البابا (الحبر) (Pontiff) بجرأةٍ من عدم الوثوق بالكتاب المقدّس للديانة المسيحية (Scripture) كدليل موثوق به لفهم الوثنيين الساراسين (أي المسلمين). وكان يصر على أنه بوجود "ثلاث [طوائف] اليهود والمسلمين والمسيحيين أكثر عقلانية ومنطقية".

إذا كان للمسيحيين في هذا المجال أي فرصة لتحويل المسلمين عن دينهم؛ لأن دحرهم كان أمراً غير وارد، فلابد من أن يكون من خلال التعامل معهم بلغة يفهمونها، ألا وهي صوت العقل (٥٥). وهنا قدّم همبرت دي رومان(٣) (Humbert de Romans)، الأستاذ الكبير للنظام الدومينيكي (Dominican Order)، تقريراً خلص إلى أن أفكار بيكون (Bacon) كانت نهجاً يُحتذى به على نطاق واسع بين المثقفين الأوروبيين في هذه المرحلة (٥٦). فعلى سبيل المثال، حافظ وليام طرابلس(٤) (William of Tripoli) على هذا النهج الأكثر

(١) يتألف الكتاب "**العمل أكثر**" من ٨٤٠ صفحة تتناول جميع جوانب الحضارة الإسلامية كالعلوم الطبيعية والقواعد اللغوية والمنطق والرياضيات والفيزياء والفلسفة.

(٢) **البابا كليمنو الرابع** (١١٩٠- ١٢٦٨): كان رئيس أساقفة ناربون (Narbonne) وكاردينال سابينا (Sabina).

(٣) **همبرت دي رومان** (١٢٠٠- ١٢٧٧): كان راهباً من الدومينيكان الفرنسيين محباً كبيراً للغات، وشجع الدراسات اللغوية وخاصة العربية، بسبب العمل التبشيري الذي كان يقوم به بين أولئك الذين قادهم ضلالهم أو أجبرهم على اعتناق الإسلام.

(٤) **وليام طرابلس** (١٢٢٠- ١٢٧٣): كان مبشراً ومؤلفاً من الدومينيكان (على الأرجح من أصل إيطالي أو فرنسي من عائلة استقرت في فلسطين في أعقاب الحروب الصليبية). كان انفتاحه على الإسلام قد ساعده على تكوين علاقة إيجابية بين الديانتين، وأراد أن يُظهر للمسيحيين أن

علمانيةً على قيد الحياة، وذلك بعد أن تم وضع بيكون في السجن بسبب توبيخه لرجال الدين الكاثوليك (٥٧). وكتب وليام المقيم في عكا تقريراً مفصلاً عن الإسلام إلى رئيس أساقفة مدينة ليبج البلجيكية (Liége) في عام ١٢٧٣ والذي خلص إلى الآتي: "يبدو الآن بوضوح أنهم قريبون (أي المسلمون) من العقيدة المسيحية وليسوا بعيدين عن طريق الخلاص" (٥٨). وتبنّى رامون لال توحيد العقائد الإبراهيمية (Abrahamic)، ففي روايته "ليبر ديل جنتيل" (Libre del gentil)، حاول بطل هذه الرواية الوثنية من خلال محاضرته التي أعطاها بحضور ثلاثة رجال "حكماء" - مسيحي ويهودي ومسلم – العمل على مقاربة وجهات النظر بين اختلافات هذه الديانات الثلاث، بهدف توحيد هذه العقائد(٥٩).

لقد تعرضت أيضاً التعاليم الأخرى للكنيسة لفحص دقيق عند أولئك الذين كانوا ضليعين في الفلسفة اليونانية **العربية** (Greco-**Arab** philosophy)، فقَبْلَ فترة طويلة من كتاب غاليليو إلى الدوقة الكبرى كريستينا (Grand Duchess Christina) (ابنة تشارلز الثالث) عام ١٦١٥، جاء قولهُ "يخبرنا الكتاب المقدس (Bible) كيف نذهب إلى الجنة، ولكن ليس كيف تسير السماوات" (٦٠)، ومن هنا يتبين أن الطلاب الأوروبيين الذين تتلمذوا على يد **العرب** قد طوّروا الاستقلاليةً في محاكاة العقل دفعتهم إلى التشكيك في تعليمات وتوجيهات آباء الكنيسة.

حذر دانييل مورلي بقوله: "لا تدع أحداً بأن يكون مصدوماً"، فإذا كنت في أثناء التعامل مع من خلق العالم، فإني لا أستحضر التعاليم من آباء الكنيسة، بل من الفلاسفة الوثنيين (أي المسلمين)، لأنه، على الرغم من أن الأخيرين ليسوا من بين المؤمنين، إلا أنه ينبغي دمج بعض كلماتهم ... في تعاليمنا" (٦١). وإن

==بعض معتقدات الإسلام كانت قريبة معتقدات المسيحيين، أو حتى إنها معتقدات المسيحيين نَفْسُها.

أدلارد باث الذي كان أول من ترجم مبادئ إقليدس من **العربية** وأدخل الأرقام **العربية** إلى أوروبا، اشتكى من الحالة المزرية لإخوته في الوطن الأم أوروبا بقوله: "من الصعب بالنسبة إليّ مناقشة طبيعة الحيوانات معكم، لأنني تعلمت من أساتذتي **العرب** أن أتبع نور العقل، بينما كنتم تُقادون بلجام أو رسن السلطة، لاتوجد أي كلمة أخرى غير "اللجام" (bridle) يمكنني استخدامها لوصف السلطة؟ (٦٢)؟

وفي المقابل، أكد أبيلارد أن "السلطة أدنى من العقل لأنها تتعامل مع الآراء حول الحقيقة بدلاً من الحقيقة ذاتها، في حين أن السبب يتعلق بالشيء ذاته ويمكنه حل المسألة". "لقد تعلمت من أساتذتي **العرب** أن نُقاد فقط عن طريق السبب والعقل، في حين تم تعليمكم بأن تُقادوا بالرسن المقبوض عليكم به من أشباه السلطة" (٦٣). وقد سرد في كتابه المنتشر على نطاق واسع "وهكذا أيضاً، لا" (Sic et Non) العيوب التي لا حصر لها في عقيدة الكنيسة. وتسببّت إدانة الكنيسة لتعاليمه "بحالة من اليأس لدرجة أنني فكرت في ترك عالم المسيحية والذهاب إلى الوثنيين الساراسين (المسلمين) (٦٤).

وعلى الرغم من أنّ ويليام كونشز لم يفعل مثل أبيلارد الذي قام بتسمية ابنه اسطرلاب(١) (Astrolabe) (٦٥)، إلا أنه قرأ اللغة **العربية** وحث الآخرين على فعل الشيء ذاته، وأصر كونشز قائلاً: "ليست مهمة الكتاب المقدّس أن يُعلمنا عن طبيعة الأشياء؛ وإنما هذا يعود إلى الفلسفة" (٦٦). لقد هاجم قصة سفر التكوين(٢) (Genesis) التي تقول: إن "الله قام بخلق السماء التي سماها الجنة،

(١) **الاسطرلاب** أداة قياسية استخدمها علماء الفلك العرب في الملاحة.

(٢) **سفر التكوين**: مجموعة من الآراء والمفاهيم في الكتاب المقدس العبري والعهد القديم المسيحي حول طبيعة الإله وعلاقة الإنسان بالخالق. في الديانة اليهودية تتركز الأهمية اللاهوتية لـ سفر التكوين على العهود التي تربط بين الله وشعبه المختار والأرض الموعودة. بينما في المسيحية تم تفسير سفر التكوين على أنه التهيئة المسبقة لبعض المعتقدات المسيحية الأساسية، وبالدرجة الأولى الحاجة إلى الخلاص والتعويض عن صَلْب السيد المسيح بالوفاء له باعتباره نجل الله.

ومن ثم قام بفصل المياه التي كانت تحت السماء عن المياه التي كانت فوق السماء. وكما في مثل هذا التصريح كونه يتعارض مع العقل، دعنا نُبيِّنْ كيف لا يمكن أن يكون هكذا" (٦٧).

وهناك مؤلف آخر من المولعين باللغة **العربية (Arabophile)** في القرن الثاني عشر، مثل تييري شارتر[1] (Thierry of Chartres)، حيث قام في كتابه "ستة أيام من العمل" (باللاتيني: De sex dierumoperibus)، بتأليف واحدة من أولى المحاولات في الغرب المسيحي لتفسير تكوين العالم من خلال الأسباب الطبيعية، وقام بفصل علم الكونيات (cosmology) عن اللاهوت (theology).

إن أفكار أصحاب مذهب الحداثة (moderni)، كما أشار المبدعون إلى أنفسهم، كانت قد تسربت إلى الجامعات. ومع تحولهم إلى نسل المعرفة الجديدة، تنافست الجامعات في البداية ومن ثم تفوقت على الأديرة في القرن الثالث عشر كمراكز للتعلم (٦٩). ففي جامعة أكسفورد (في بريطانيا) أو جامعة باريس (في فرنسا) أو جامعة بولونيا (في إيطاليا)، على سبيل المثال، أصبح من الشائع أن تُدرّس كتب ابن سينا (Avicenna) أو كتب ابن رشد (Averroës) كما كانت بالنسبة إلى دراسة كتب القديس أوغسطين (Augustine). في الواقع لقد ترسخت مدارس بأكملها من العلوم اللاتينية المتشرِّبة من علوم ابن سينا (Avicennism) وعلوم ابن رشد (Averoism) في جامعات أوروبية مختلفة خلال القرن الثالث عشر، وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من الميول الأولى للتشكيك في سلطة الكنيسة(٧٠).

كلفت روما أكثر عقولها ذكاءً بمهمة دحض هذه الحداثة. فكرّس توماس أكويناس معظم طاقاته الفكرية للتصدي للانتقادات الموجهة إلى الأرثوذكسية الكاثوليكية التي انبثقت كنتيجة لدراسة التعاليم الإسلامية والتعمق بها من

(١) **تييري شارتر**(١١٠٠- ١١٥٠): كان فيلسوفاً فرنسياً من القرن الثاني عشر مهتماً بتطبيق الفلسفة على القضايا اللاهوتية.

أصحاب مذهب الحداثة. بالإضافة إلى كتابه (معاهدة لتوحيد التصدي لأفكار أبن رشد) (١٢٦٩-72)، قام بصياغة كتابه (التعليقات على الوثنيين) (١٢٥٩-64). جاء هذا الكتاب الأخير استجابةً لطلب من إخوته الدومينيكيين في مساعيهم لتحويل المسلمين عن دينهم، حيث كانوا في حيرة من أمرهم بشأن كيفية الرد بشكل مُقْنع على معادلة أن الإسلام كان العقيدة الأكثر منطقيةً وعقلانية من المسيحية. لقد كان هناك العشرات من الألغاز المحددة التي أثارتها الفلسفة اليونانية **العربية** والتي بدت العقيدة المسيحية التقليدية غير مستعدة لحلها (٧١).

على أية حال، إن التحدي المحوري الصادر عن مبادئ ابن رشيد كان في تأكيده على أن العقل يمثل طريقاً ثانياً متميزاً بالفعل، إلى الحقيقة بجانب الوحي، والحل الأكويني (Aquinas'solution)، الذي أصبح حجر الزاوية في المدرسة الأرسطية، كان محاولةً للتوفيق بين العقل والإيمان. فالعقل يعمل في عالم الإدراك الحسي من خلال فهم المبادئ التي تعمل بها الأشياء. ولأن الله صمم تلك المبادئ، فإن دراسة العالم الطبيعي جعلت الإنسان أقرب إلى الله. ومع ذلك، كانت هناك حدود لا يمكن للعقل أن يعرفها، فالإيمان وحده يمكن أن يوصل إلى فهم الإله ذاته (وليس فقط الأشياء التي خلقها الله). وهكذا نجد أن الفلسفة واللاهوت تناولا موضوعات مختلفة، حتى باستخدام أساليب متنوعة، لكن هذا لم يجعل هذين المجالين غير متوافقين، على العكس تماما:

"على الرغم من...أن حقيقة الإيمان المسيحي تفوق قدرة العقل البشري، إلا أن تلك الأشياء التي تُغرس بشكل طبيعي في العقل الإنساني لا يمكنها أن تعارض هذه الحقيقة. لأنه من الواضح أن تلك الأشياء التي يتم زرعها في العقل، هي بطبيعتها الأكثر صدقاً، لدرجة أنه من المستحيل الاعتقاد بأن تكون خاطئة. كما أنه من غير الشرعي اعتبار ما تم تحقيقه بالأيمان كاذباً، لأنه تم تأكيد ذلك بوضوح من الله. حين نرى أن الكاذب وحده يعارض الحقيقة، كما هو واضح إذا نظرنا في تعريفاتهم، فمن المستحيل أن تكون حقيقة الإيمان المذكورة أعلاه متناقضة مع تلك المبادئ التي يعرفها العقل بشكل طبيعي (٧٢).

وعلى الرغم من أن روما كانت قد قَدّست وشَرّعت عقيدة الدومينيكان، إلا أن الثقوب التي تم النيل منها في جسم اللاهوت الكاثوليكي كانت كثيرة وعميقة جداً لدرجة أنها لم تستطع مواجهة فيضانات الشكوك والغموض، وغير قادرة على دحض التحديات الفكرية بنجاح، وبالتالي اضطرت سلطات الكنيسة لحظر مثل هذه التحديات. في القائمة المكونة من ٢١٩ مقترحاً مداناً، والتي قام بتجميعها في عام ١٢٧٧ إتيان تيمبييه[1] (Etienne Tempier) أسقف باريس، تُبيّن بعض التحديات العميقة التي كانت تواجه الكنيسة في العصور الوسطى أنّ: "المستحيل تماماً لا يمكن القيام به من قبل الله"، "المناقشات اللاهوتية قائمة على الخرافات"، "لا شيء معروف بشكل أفضل بسبب معرفة اللاهوت"، "الحكماء هم الفلاسفة الوحيدون في العالم"، "ليست هناك حالة ممتازة أكثر من دراسة الفلسفة" (٧٣). استُنكرت نتائج تيمبييه وقوبلت بنتائج عكسية، وأصبح التعليم اليوناني **العربي** الدعامة الأساسية في مناهج معظم الجامعات الأوروبية بحلول نهاية القرن الثالث عشر (٧٤).

التحويل والردة (Conversion and Apostasy)

لقد كان الهدف من التحويلات العديدة و/ أو البارزة للمسلمين إلى المسيحية أن تُخفف من الإهانة والخسارة للأوروبيين أمام المرء المنافس (المسلم) على العديد من الجبهات الأخرى. فكما تم ذكره، جعل المسيحيون الدومينيكان من تحويل المسلمين عن دينهم هدفاً رئيساً لنظامهم، وهذا ما جعل دومينيك (Dominic) يسافر بذاته بين المسلمين واضعاً هذا الهدف في اعتباره، لكنه حظي بقليل من النجاح. الشيء ذاته يمكن قوله عن المسيحيين الفرنسيسكان الذين كانت أوامر حكمهم النهائي هي التبشير بتعاليم ديانتهم بين المسلمين. وفي هذا المنحى

(١) **إتيان تيمبييه** (١٢١٠- ١٢٧٩): كان مستشاراً في جامعة السوربون، وأسقف باريس. أكثر ما اشتهر بإصداره إدانة مكونة من ٢١٩ اقتراحاً تتعلق بالفلسفة اللاهوتية التي تناولت المفاهيم المتنازع عليها في كلية الآداب في جامعة باريس

لم يكن فرانسيس (Francis) منافقاً، حتى إنه اقترب من السلطان ولكن دون جدوى. قال أحد شهود العيان "لقد دخل جيشنا، مشتعلاً بحماسة الإيمان، ولم يكن خائفاً من العبور إلى جيش العدو". "هناك، كان يبشر بكلمة الله للمسلمين ولكنه لم ينجز إلا القليل" (٧٥).

تم ارسال عددٍ كبيرٍ من الآباء والأمراء المسيحيين كمبعوثين إلى الحكام المسلمين البارزين، مثل ملك تونس أو جنكيز خان[١] (Mongol Khan)، في محاولة لكسب أرواحهم من أجل المسيح، ولكن جميعهم باؤوا بالفشل الذريع (٧٦). في الواقع كان التحويل من المسيحية إلى الإسلام هو الذي بدأ في المناطق التي يغلب عليها المسلمون. لقد رفض الفاتيكان بطبيعة الحال مثل هذه الردة الجماعية وشجبها بشدة، فعلى سبيل المثال في الأندلس تم اعتبار ذلك بأنه كان بمثابة "الاعتناق أو التحويل بالسيف". على أية حال، يبدو أن مثل هذا التحويل غير الطوعي لم يكن هو الأساس، لأنه في العديد من الأماكن التي استعاد فيها المسيحيون سيطرتهم بشكل فعلي على أراضي المسلمين السابقة، لم يتخلّ الكثير من "المسيحيين المموّهين"[٢] (crypto-Christians) عن الإسلام وحتى عندما كانوا أحراراً في فعل ذلك (٧٧). وحتى الكثير من الذين ظلوا مسيحيين اسمياً كانوا قد ارتكبوا نوعاً من الردة الثقافية من خلال محاكاة الأساليب الإسلامية بحماس. ولنستمع إلى رثاء المسيحي القوي بول ألفارو[٣] (Paul Alvarus) في قرطبة:

---

(١) **جنكيز خان** (١١٦٢- ١٢٢٧): قام بتوحيد القبائل البدوية في هضبة منغوليا، وغزا آسيا الوسطى والصين وبولندا وفيتنام وسورية وكوريا. تم ذبح العديد من الناس في أثناء غزواته، وتوفي في حملته ضد الصين، ويبقى مثواه الأخير غير معروف.

(٢) يُقصد **بالمسيحية المموّهة** (Crypto-Christianity) الممارسة السرية للشعائر الدينية من خلال تمويهها بدين آخر.

(٣) بول **ألفارو** (٨٠٠- ٨٦١): كان باحثاً وشاعراً لاهوتياً في قرطبة، وكان ينظر بازدراء شديد إلى المسيحيين الذين شاركوا في الحكومة الإسلامية أو اعتنقوا الإسلام. نتيجة لهذه التوترات الدينية، تتميز كتاباته بالهجوم المباشر على الإسلام.

يحب المسيحيون قراءة قصائد وروايات **العرب**: إنهم يدرسون اللاهوتيين والفلاسفة **العرب**، ليس لدحضهم ولكن لتشكيل **العربية** الصحيحة والأنيقة. أين هو الشخص العادي الذي يقرأ الآن التعليقات اللاتينية على الكتاب المقدس، أو من يدرس الأناجيل (Gospels) أو الأنبياء أو الرسل (Apostles)؟ واحسرتاه! جميع المسيحيين الشباب الموهوبين يقرؤون ويدرسون بحماس الكتب **العربية**؛ يجمعون مكتبات هائلة بنفقة كبيرة؛ إنهم يحتقرون الأدب المسيحي باعتباره لا يستحق الاهتمام. لقد نسوا لغتهم. ولكل شخص يمكنه كتابة رسالة باللغة اللاتينية إلى صديق، كان هناك ألف شخص يستطيعون التعبير بأناقة عن ذاتهم باللغة **العربية** ...(٧٨).

في الواقع، قام ابن ألفارو (Alvarus' own son) بتأليف القصائد باللغة **العربية** (٧٩)، وهذا كان قد حدث بالطبع في مكان كان يحكمه المسلمون. لكن في بعض المناطق التي كان يحكمها المسيحيون، مثل محكمة هنري الرابع[(١)] (Henry IV) في قشتالة (Castile) (مقاطعة وسط إسبانية)، أو فريدريك الثاني في صقلية (Sicily)، تم ممارسة جميع أنواع **العربفوبيا**[(٢)] (Arabophilia) وتم تجاهل الدين المسيحي، بل سُخِر منه.

كما تمت ملاحظته أعلاه، تشكلت إلى حد ما في العديد من الجامعات الأوروبية منافسة أقل جرأة ووضوحاً للفلسفة **العربية** المقترنة بالسخرية من اللاهوت المسيحي. حيث إنه بالأمكان النظر إلى دانتي[(٣)] (Dante) على أنه رمز مؤثر للغضب الذي تسبب به اللاتين بسبب التنافس مع الإسلام. ويبدو أن

(١) **هنري الرابع** (١٣٦٧- ١٤١٣): كان أول ملك لإنكلترا منذ فتح نورمان الذي كانت لغته الأم هي الإنكليزية وليست الفرنسية. قام بالحج إلى القدس وقدم القرابين وتعهد بقيادة حملة صليبية لتحرير القدس، لكنه توفي قبل أن يتحقق ذلك.

(٢) **العربفوبيا** تعني الميل العميق والُمحب إلى الحضارة العربية وتقاليدها.

(٣) **دانتي** (١٢٦٥- ١٣٢١): كان شاعراً إيطالياً وصاحب الكوميديا الإلهية التي تبنّاها لاحقاً جيوفاني بوكايسو (Giovanni Boccaccio)، والتي تعد أهم قصيدة في القرون الوسطى وأكبر عمل أدبي في اللغة الإيطالية.

الشاعر الإيطالي قام بتأليف كتاب الكوميديا (La commedia) الذي يتناول النظرة الكاثوليكية في العصور الوسطى لمواجهة الجاذبية المزعجة للإسلام. ومع ذلك، يبدو أن الشكل الأدبي لقصيدة دانتي الملحمية (epic poem) قد اقتبَسَها من أدب المعراج الإسلامي (miraj)، حيث كان محمد يسترشد فيه بجهنم والجنة خلال رحلته الليلية إلى السماء(٨١).

خاتمة

كما يشير طلاب ما يسمى "عصر النهضة للقرن الثاني عشر" (Renaissance of the 12th Century) (٨٢)، فإن الأصول الفكرية للحداثة الغربية كانت تكمن في أواخر العصور الوسطى مع ميل متزايد إلى التشكيك في السلطة الكنسية (٨٣). ومن المعروف جدًا أن قبضة سلطة روما الزلقة حول تحديد ما يُعَدُّ معرفة لا يمكن سردها هنا بالتفصيل. وهنا توضح هذه المقالة بروز **ثلاثة مسارات متداخلة** ولكنها ما زالت قابلة للتمييز بالتحقيق في الفهم الجديد للمعرفة الشاملة بخصوص أصول الحداثة الغربية.

ففي **المسار الأول** تم السعي إلى المسيحية النقية غير الفاسدة، ابتداءً من أمثال مارسيليو بادوا[١] (Marsellio of Padua) أو مايستر إيكهارت[٢] (Meister Eckhart)، واستمراراً بالإصلاحيين مثل جون ويكليف[٣] (John Wycliffe)

(١) **مارسيليو بادوا** (١٢٧٠- ١٣٤٢): درس الطب وعمل رئيساً لجامعة باريس، وهاجم في أطروحته تدخل السلطة البابوية في شؤون الكنيسة والدولة، وعُدّت أطروحته أمن أكثر الأطروحات السياسية ثورية في نقد صارخ للقيصرية في أوروبا الغربية.

(٢) **مايستر إيكهارت** (١٢٦٠- ١٣٢٨): كان عالماً لاهوتياً وفيلسوفاً وصوفياً ألمانياً، وقد اكتسب مكانة الصوفي الكبير في الروحانية الشعبية المعاصرة، واهتماماً كبيراً من العلماء وضعه ضمن التقاليد المدرسية والفلسفية في العصور الوسطى.

(٣) **جون ويكليف** (١٣٢٨- ١٣٨٤): كان فيلسوفاً ولاهوتياً وكاهناً وأكاديمياً في جامعة أكسفورد، وقام بترجمة الكتاب المقدّس. أصبح منشقاً مؤثراً في الكهنوت الكاثوليكي الروماني، وهاجم المكانة المميزة لرجال الدين وترف الأبرشيات واحتفالاتهم.

وجان هاس[١] (Jan Hus)، وبلغت ذروتها في مارتن لوثر[٢] (Martin Luther) وفترة الإصلاح.

أما **المسار الثاني** في نهاية المطاف، فتناول الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث كان هناك عقول فضولية سبروا أعماق الفلسفة الطبيعية والفكر الإنساني للمعرفة والسلطة الجديدة، مثل نيكولاس أوريسم[٣] (Nicholas Oresme)، ونيكولاس كوبرنيكوس[٤] (Nicolaus Copernicus) وغاليليو غاليلي[٥] (Galileo Galilei) ويوهانس كبلر[٦] (Johannes Kepler)

---

(١) **جان هاس** (١٣٧٠- ١٤١٥): كان لاهوتياً وفيلسوفاً ومُلهماً للهوسيتية (Hussitism)، وسلفاً رئيساً للبروتستانتية وشخصية أساسية في الإصلاح البوهيمي (Bohemian)، وكان عميداً ورئيساً لجامعة تشارلز في براغ.

(٢) **مارتن لوثر** (١٤٨٣- ١٥٤٦): كان أستاذاً ولاهوتياً ألمانياً وشخصية مميزة في الإصلاح البروتستانتي. لقد رفض العديد من تعاليم وممارسات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، واقترح مناقشة أكاديمية حول ممارسة وفعالية الانغماس في أعماله. وكان رفضه التخلي عن جميع كتاباته بناءً على كل من طلب البابا ليو العاشر (Leo X) والإمبراطور الروماني تشارلز الخامس قد أدى إلى حرمان وإدانة الإمبراطور الروماني المقدس له، واعتباره خارجاً عن القانون.

(٣) **نيكول أورسم** (١٣٢٠- ١٣٨٢): كان فيلسوفاً فرنسياً ومستشاراً للملك تشارلز الخامس. لقد كتب أعمالًا مؤثرة في الاقتصاد والرياضيات والفيزياء وعلم التنجيم وعلم الفلك والفلسفة واللاهوت.

(٤) **نيكولاس كوبرنيكوس** (١٤٧٣- ١٥٤٣): كان عالم رياضيات وطبيباً وباحثاً كلاسيكياً ومترجماً وعالم فلك في عصر النهضة الفلكي، وحصل على شهادة دكتوراه في القانون الكنسي في بولندا

(٥) **غاليليو غاليلي** (١٥٦٤- ١٦٤٢): كان عالماً فلكياً و فيزيائياً، ودرس السرعة والجاذبية والسقوط الحر. كانت نظريته حول مركزية الشمس مثيرةً للجدل، وتمت محاكمته في محاكم التفتيش الرومانية، وقضى بقية حياته تحت الإقامة الجبرية.

(٦) **يوهانس كيلر** (١٥٧١- ١٦٣٠): كان عالماً فلكياً وعالم رياضيات إلمانياً. واخترع نسخة مُحسّنة من التلسكوب المنكسر. وقام بدمج الحجج الدينية والتفكير في عمله، باعتقاده أن الله قد خلق العالم وفقاً لخطة واضحة يمكن الوصول إليها من خلال العقل.

وفرانسيس بيكون[1] (Francis Bacon) ورينيه ديكارت[2] (Descartes Réne) وإسحاق نيوتن[3] (Isaac Newton).

وأشار **المسار الثالث** مرة أخرى باتجاه العصور القديمة، فرجال المعرفة مثل فرانشيسكو بترارك[4] (Francesco Petrarch) وجيوفاني بوكاسيو[5] (Giovanni Boccaccio) وبروني[6] (Bruni) عززوا هذا المفهوم الدنيوي للمفكرين القدامى، وسعوا في تجديد خطابهم وانبعاثهم (٨٤).

لقد كان علماء عصر النهضة هم الذين صاغوا مصطلح "العصور الوسطى" (Middle Ages)- فترة طويلة من الثبات المُحتضر بين العصور القديمة واستكشافها وإحيائها وبين بداية عصر النهضة في القرن السادس عشر

(١) **فرانسيس بيكون** (١٥٦١- ١٦٢٦): كان فيلسوفاً ورجل الدولة والنائب العام واللورد المستشار في إنكلترا. تقوم أعماله على مبدأ المجادلة لإمكانية المعرفة القائمة على التفكير الاستقرائي والملاحظة الدقيقة للأحداث في الطبيعة.

(٢) **رينيه ديكارت** (١٥٩٦- ١٦٥٠): كان فيلسوفاً فرنسياً، ويُعدُّ أحد مؤسسي الفلسفة الحديثة، وإحدى الشخصيات الرئيسة في الثورة العلمية. كما يُعدّ ديكارت والد الهندسة التحليلية في الرياضيات، وتمت تسمية نظام الإحداثيات الديكارتية من بعده.

(٣) **إسحاق نيوتن** (١٦٤٣- ١٧٢٧): كان عالم رياضيات وفيزياء، وقدم مساهمات كبيرة في علم البصريات والحساب، وصاغ قوانين الحركة والجاذبية العالمية التي شكلت وجهة النظر العلمية المهيمنة حتى تم استبدالها بنظرية النسبية.

(٤) **فرانشيسكو بترارك** (١٣٠٤- ١٣٧٤): كان باحثًا وشاعراً إيطالياً، وكانت قصائده تحظى بالإعجاب والتقليد في جميع أنحاء أوروبا، وأصبحت نموذجاً للشعر الغنائي. وهو أول من طور مفهوم "العصور المظلمة" (Dark Ages).

(٥) **جيوفاني بوكاتشيو** (١٣١٣- ١٣٧٥): كان كاتباً وشاعراً وعالماً إنسانياً مهماً في عصر النهضة، وقام بدراسة الأدب اليوناني واللاتيني الكلاسيكي، ودرس قانون الشريعة في جامعة نابولي، كما واصل اهتمامه بالدراسات العلمية والأدبية

(٦) **ليوناردو بروني** (١٣٧٠- ١٤٤٤): كان مؤرخاً إنسانياً ورجل دولة، ووضع الأساس المفاهيمي لتقسيم التاريخ الثلاثي: العصور القديمة والعصور الوسطى والحديثة. كما شغل منصب سكرتير رسولي لأربعة باباوات.

(quatrocentro) – واختلقوا فكرة وجود صلة مباشرة ومستمرة بين اليونان وروما وأوروبا الكاثوليكية (٨٥).

على أية حال، نعلم أنّ تلك الصلة كانت مقطوعة وتمت إعادة أنشائها (بشكل أساسي) من خلال الاتصال مع الحضارة الإسلامية. ولكن حتى هذه النظرة التي تمت مراجعتُها تفشل بشكلٍ كافٍ في تقييم تأثير التنافس بين المسيحية والإسلام. فالأوروبيون في أواخر العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث لم يشككوا في وجهات نظرهم المستقبلية ويُصَحّحوها – بمعنى آخر، يحدّثونها – ببساطة لأنهم أصبحوا أكثر حكمة، رغم أنهم فعلوا ذلك. فهي لم تكن عبارة عن ممارسة جماعية في استنتاج خالص وذلك بمساعدة اكتشاف بعض النصوص الإسلامية. لقد تصرف المسيحيون اللاتينيون أيضاً بدافع اليأس بأنهم إذا تشبثوا بعناد بمعتقداتهم وطرقهم المعتادة، فإنهم سيخرجون إلى الأبد في نهاية خاسرة في تنافسهم مع الإسلام.

في هذه المقالة، قمت بتحريض الإسلامية ضد الحضارة الغربية. ومع ذلك، في الحقيقة، يؤكد تحليلي وجود التواصل المطول والمكثف بين المسلمين والمسيحيين. ربما كان من الأفضل أن نرى هذين التجمعين (المسلمين والمسيحيين) مجموعات ثقافية إقليمية ضمن حضارة توحيدية (monotheistic) واحدة تشمل المسيحيين غير اللاتينين واليهود أيضاً (٦٨)، مع لحظ أن الاهتمام الغربي بالفكر الإسلامي لم يتوقف مع العصور الوسطى، حيث تشمل قائمة الأوروبيين البارزين في العصر الحديث وحتى في مرحلة التنوير نجد من شعروا أنه من الحكمة الأخذ بعين الاهتمام وجهات النظر الإسلامية كجزء من سعة الاطلاع بالمعرفة العامة لديهم، مثل كوبرنيكوس، غاليليو، كيبلر، دافنشي[١] (daVinci)،

(١) **ليوناردو دافنشي** (١٤٢٥- ١٥١٩): شملت اهتمامته الرسم، النحت، الهندسة المعمارية، الموسيقا، الرياضيات، إلخ. يُعدُّ واحداً من أعظم الرسامين بلوحتيه الموناليزا والعشاء الأخير الأكثر استنساخاً في كل العصور.

إيراسموس، مكيافيلي[(١)] (Machiavelli)، سبينوزا[(٢)] (Spinoza)، مونتين[(٣)] (Montaigne)، ليبنــز[(٤)] (Leibniz)، راســين[(٥)] (Racine)، بــودين[(٦)] (Bodin)، بـولينفيلير[(٧)] (Boulainvilliers)، مونتسكيو[(٨)] (Montesquieu)،

---

(١) **نيكولو دي برناردو دي مكيافيلي** (١٤٦٩- ١٥٢٧): كان سياسياً وفيلسوفاً وكاتباً، واكتسب كتابه "الأمير" سمعة سيئة لأنه يُعلم "توصيات شريرة للطغاة لمساعدتهم في الحفاظ على قوتهم"، وأن الدين من صنع الإنسان، وأن قيمة الدين تكمن في إسهامه في النظام الاجتماعي، وانه ينبغي الاستغناء عن قواعد الأخلاق إذا تطلب الأمر ذلك.

(٢) **باروخ سبينوزا** (١٦٣٢- ١٦٧٧): كان فيلسوفاً برتغالياً، وكان يسمى بـ "الملحد" على الرغم من أنه لا يوجد مكان في عمله يدحض وجود الله. وعَدَّ الكاثوليكية والإسلام مصطَنَعيينْ "لخداع الناس وتقييد عقول الرجال".

(٣) **ميشيل دو مونتين** (١٥٣٣- ١٥٩٢): كان أحد أهم فلاسفة عصر النهضة الفرنسية، واشتهر بدمج الحكايات غير الرسمية والسيرة الذاتية مع البصيرة الفكرية، كما اشتُهر بملاحظاته المُشككة، ("ما الذي أعرفه؟" (Que sais-je).

(٤) **جوتفريد فيلهلم لايبنز** (١٦٤٦- ١٧١٦): كان أحد أهم علماء المنطق والرياضيين، كان أول من وصف آلة حاسبة ميكانيكية وقام بتحسين نظام الأرقام الثنائية. باستخدام مبدأ التعليل، خلص لايبنيز إلى أن السبب الأول من كل شيء هو الله.

(٥) **لويس راسين** (١٦٩٢- ١٧٦٣): كان مهتماً بالشعر منذ الطفولة، وأصبح عضواً في أكاديمية النقوش. تم جمع أعماله الكاملة في ستة مجلدات، ونشرت في باريس في ١٨٠٨، وقيل أنه كان متواضعا تقياً مخلصاً ويجيد سبع لغات.

(٦) **جان بودين** (١٥٣٠- ١٥٩٦): كان قاضياً وفيلسوفاً وأستاذاً للقانون في تولوز وكاتباً مؤثراً في علم الشياطين. في نهاية حياته، كتب كتابا لكنه لم يُنشر حول الحوار بين الديانات المختلفة يحث جميع الديانات على التعايش معاً.

(٧) **هنري دي بولانفيليه** (١٦٥٨- ١٧٢٢): كان أحد النبلاء الفرنسيين وكاتباً ومؤرخاً ودرس التاريخ والجغرافيا. بسبب تفكيره المحايد. تم الاستشهاد بأعماله من الكتّاب الذين أثبتت أعمالهم تأثيرها في تطوير الفكر السياسي الغربي.

(٨) **بارون دي مونتسكيو** (١٦٨٩- ١٧٥٥): كان قاضياً وفيلسوفاً واشتهر بتفسيره لنظرية الفصل بين السلطات التي يتم تنفيذها في العديد من الدساتير في جميع أنحاء العالم. وتفيد فلسفته أن "الحكومة يجب أن تنشأ حتى لا يخاف أحد من الآخر".

أوكلي[١] (Ockley)، فولتير[٢] (Voltaire)، وشافتسبري[٣] (Shaftesbury)، (Shaftesbury)، وليسينج[٤] (Lessing)، على سبيل المثال لا الحصر (٨٧).

لم يتراجع الازدراء تجاه الحضارة الإسلامية باعتبارها أجنبية ودونيةً تماماً حتى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وكان ذلك نتيجة ثانوية للإمبريالية الأوروبية (٨٨). وازدراء مماثل قد ازداد بكثافة منذ هجمات الحادي عشر من أيلول، على الرغم أن كتاب "صراع الحضارات" (The Clash of Civilizations) لصمويل هنتغتون[٥] (Samuel Huntington) قد تم نشره

---

(١) **فرانسيس أوكلي:** ولد في عام ١٩٣١ في إنكلترا، وتخرج في جامعة أكسفورد، وكان مهتماً بالكتابة حول موضوعات تتعلق بالتاريخ الفكري والديني الحديث في العصور الوسطى والتاريخ الحديث والتعليم العالي الأمريكي

(٢) **فولتير بلومي** (١٦٩٤- ١٧٧٨): كان كاتباً ومؤرخاً وفيلسوفاً، واشتهر بانتقاده للمسيحية، وخاصة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، فضلاً عن دفاعه عن حرية التعبير والحرية الدينية، والفصل بين الكنيسة والدولة. سجن فولتير في الباستيل بسبب انتقاداته للحكومة، ونفي إلى إنكلترا. في مقالته عن آداب وروح الأمم، يتناول فولتير تاريخ أوروبا قبل شارلمان حتى فجر عصر لويس الرابع عشر، ووصف النبي محمد بأنه "شاعر" ، وذكر أنه لم يكن أمياً وقام "بتغيير وجه جزء من أوروبا ونصف آسيا." وبيّن أوجه التشابه بين العرب والعبرانيين القدماء، ويقارن" عبقرية الشعب العربي "بعبارة" الرومان القدماء ".

(٣) **إيرل الثالث لشافتسبري** (١٦٧١- ١٧١٣): كان سياسياً وفيلسوفاً وكاتباً، واقتصر نشاطه الفلسفي على الأخلاق والدين والجمال. كان مبدؤه الكبير "الانسجام أو التوازن" ، واستند إلى الأساس العام لحسن الذوق أو الشعور مقابل طريقة العقل.

(٤) **غوثولد إفرايم ليسينغ** (١٧٢٩- ١٧٨١): كان كاتباً وفيلسوفاً ألمانياً وكاتباً مسرحياً وناقداً فنياً فنياً وممثلاً بارزاً لعصر التنوير. دافع في كتاباته الدينية والفلسفية عن حق المسيحي المؤمن في حرية الفكر.

(٥) **صموئيل هنتغتون** (١٩٢٧- ٢٠٠٨): كان عالماً سياسياً ومستشاراً وأكاديمياً خلال رئاسة جيمي كارتر، كان هنتغتون منسق التخطيط الأمني في مجلس الأمن التابع لمجلس الأمن القومي. اشتهر بنظرياته لعام ١٩٩٣ في كتاب "صدام الحضارات" الذي يبشّر بنظام عالمي جديد بعد الحرب الباردة. وجادل بأن الحروب المستقبلية لن تخاض بين الدول، بل بين الثقافات، وأن التطرف الإسلامي سيصبح أكبر تهديد للسلام العالمي. يجادل هنتغتون بأن الحضارة الإسلامية

قبل وقت طويل من ذلك الصباح المشؤوم (٨٩). على أية حال، إن البحث الدقيق الذي قام به أوليفر روي[1] (Olivier Roy) يوضح بكل صدق أن المسلمين (Muslims) اليوم، بمن فيهم الإسلاميون (Islamists)، لا يمثلون ثقافة منفصلة معادية للغرب. بل هم جزء لا يتجزأ من حضارة واحدة وحديثة تحاول فيها الجهات الفاعلة التعامل مع العولمة (globalization) التي لا هوادة فيها (٩٠).

== شهدت انفجاراً سكانياً هائلاً يؤدي إلى عدم الاستقرار على حدود الإسلام وفي داخله، حيث تزداد شعبية الحركات الأصولية. ويُعزى إلى هنتنغتون اختراع عبارة رجل دافوس (Davos Man) أي المنتدى الاقتصادي العالمي في دافوس، في إشارة إلى إن النخب العالمية التي "لا تحتاج إلى الولاء الوطني، وترى الحدود الوطنية عقبات تتلاشى لحسن الحظ، وترى الحكومات الوطنية مخلفات من الماضي وظيفتها الوحيدة المفيدة هي تسهيل عمليات النخبة العالمية".

(١) **وليفر روي:** حصل على دكتوراه في العلوم السياسية من معهد الدراسات السياسية في باريس. يعرض في كتابه "العلمانية مواجهة الإسلام" منظوراً عن مكانة الإسلام في المجتمع العلماني، ويتناول التجارب المتنوعة للمهاجرين المسلمين في الغرب، ويبين كيف ساعد المثقفون المسلمون عامة المسلمين في العيش في عالم علماني مع الحفاظ على هوية "المؤمن الحقيقي"، وأن الإرهاب الجهادي مرتبط فقط بالأصولية الإسلامية.

المراجع:

(1) Thomas Cahill, Mysteries of the Middle Ages and the Beginning of the Modern World (New York: Random House, 2006).

(2) Toby Huff, The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 208; Dionisius Agius and Richard Hitchcock (eds.), The Arab Influence in Medieval Europe (Reading: Ithaca Press, 1994); K.N. Chaudhuri, Asia before Europe (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Janet Abu-Lughod, Before European Hegemony (New York: Oxford University Press, 1989); John Hobson, The Eastern Origins of Western Civilisation (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Fernandez-Armesto, Felipe, Millennium: A History of the Last Thousand Years (New York: Charles Scribner's Sons 1995); and André Gunder Frank, ReOrient (Berkeley: University of California Press, 1998).

(3) John France, The Crusades and the Expansion of Catholic Christendom, 1000-1714 (London:Routledge, 2005), pp. 21-25 & 39; Christopher Tyerman, God's War: A New History of the Crusades (Cambridge: Belknap, 2006), pp. 62-78 makes a similar argument about Urban II's grandiose ambitions.

(4) Henri Pirenne, Mohammed and Charlemagne. London: Unwin, 1940; also see John J. O'Neill, "Did Islam Destroy Classical Civilization?" Comparative Civilizations Review 62(Spring 2010): 10-20.

(5) Richard Hodges and David Whitehouse Mohammed, Charlemagne, and the Origins of Europe (Ithaca: Cornell University Press, 1983); Thomas F. Glick, Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages (Leiden: Brill, 2005).

(6) Quoted in Andrew Wheatcroft, Infidels: A History of the Conflict between Christendom and Islam (New York: Random House, 2004), p. 161.

(7) Tyerman, God's War, pp. 124-64.

(8) Jonathan Phillips, The Second Crusade: Extending the Frontiers of Christendom (New Haven: Yale University Press, 2007).

(9) Quoted in Tyerman, God's War, p. 336.

(10) See M.C. Lyons and D.E.P. Jackson, Saladin: The Politics of Holy War (Cambridge:
Cambridge University Press, 1982).
(11) Tyerman, God's War, p. 374.
(12) See Donald Queller and Thomas Madden, The Fourth Crusade: The Conquest of
Constantinople 1201-04 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997).
(13) Fernández-Armesto, Millennium, p. 103.
(14) Roger Collins, The Arab Conquest of Spain, 710-797 (Oxford: Blackwell, 1989).
(15) See James Chambers, The Devil's Horsemen: The Mongol Invasion of Europe (London:
Phoenix Press, 2001).
(16) Quoted in Franco Cardini, Europe and Islam, trans. Caroline Beamish (Oxford: Blackwell,
2001), p. 128 and in Jacques LeGoff, The Birth of Europe, trans. Janet Lloyd (Oxford:
Blackwell, 2005), p. 188.
(17) Maria Rosa Menocal, The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage
(Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987), pp. 39-41.
(18) J.H. Parry, The Age of Reconnaissance: Discovery, Exploration, and Settlement 1450 to
1650 (Berkeley: University of California Press, 1981), p. 41; David Abulafia, "The Role of
Trade in Muslim-Christian Contact During the Middle Ages," in Agius and Hitchcock, Arab
Influence, p. 1; Paul Freedman, Out of the East: Spices and the Medieval Imagination (New
Haven: Yale University Press, 2008), p. 80.
(19) Cardini, Europe, p. 101; Mariam Rosser-Owen, Islamic Arts from Spain (London: V&A
Publishing, 2010), pp. 76-107.
(20) Ibid. p. 40.
(21) Menocal, Arabic Role, pp. xi-xv, 32-33, 63 & 88.
(22) Philip Kennedy, "The Muslim Sources of Dante?" in Agius and Hitchcock, Arab Influence,
pp. 76-77.
(23) Dorothee Metlitzki, The Matter of Araby in Medieval England (New Haven: Yale University
Press, 1977), pp. 98-99.
(24) Frances Wood, Did Marco Polo Go to China? (Boulder: Westview, 1996).
(25) Alister McGrath, The Intellectual Origins of the European Reformation (Oxford: Blackwell,
2004), pp. 119-23 and 168.

(26) See Catherine Wilson, "Modern Western Philosophy," in Seyyed Hossein Nasr & Oliver
Leaman (eds.), History of Islamic Philosophy Part II (London: Routledge, 1966), pp.1013-15.
(27) R.W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages (Cambridge: Harvard University
Press,1962), pp. 8-9.
(28) Metlitzki, Matter of Araby, p. 11.
(29) Eugene Myers, Arabic Thought and the Western World in the Golden Age of Islam (New
York: Ungar, 1964), p. 16.
(30) Will Durant, The Story of Civilization: The Age of Faith (New York: Simon & Schuster,
1950), p.954.
(31) Huff, Rise, p. 208.
(32) Cardini, Europe, pp. 102-03.
(33) Ernest Moody, "Galileo and Avempace: Dynamics of the Leaning Tower Experiments," in
Philip Wiener and A. Nolands (eds.), Roots of Scientific Thought: A Cultural Perspective
(New York: Basic Books, 1957), pp. 209-10.
(34) Huff, Rise, p. 211.
(35) Donald Hill, "Arabic Fine Technology and its Influence on European Mechanical
Engineering," in Agius and Hitchcock, Arab Influence, pp. 29-37. Also see in the same
volume Jim Allan, "The Influence of the Metalwork of the Arab Mediterranean on that of
Medieval Europe," pp. 44-62.
(36) Quoted in Jacques Le Goff, Intellectuals in the Middle Ages, trans. Teresa Lavender
Fagan (Oxford: Blackwell, 1993), p. 19.
(37) R.I. Moore, The First European Revolution, c. 970-1215 (Oxford: Blackwell, 2000), p. 148.
(38) Cardini, Europe, p. 88.
(39) S.M. Ghazanfar, "Scholastic Economics and Arab Scholars" Diogenes (April-June 1991): 128.
(40) Bernard Lewis, Islam and the West (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 61.
(41) M.M. Sharif (ed.), A History of Muslim Philosophy (Wiesbaden: Harrassowitz, 1966), p.
1367.
(42) George Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West
(Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).
(43) Huff, Rise, p. 187.
(44) R.W. Southern, The Making of the Middle Ages (New Haven:

Yale University Press, 1961).
(45) Huff, Rise, p. 344.
(46) Montgomery Watt, A History of Islamic Spain (Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1965), p.172.
(47) France, Crusades, p. 3. Keep in mind that the Fourth Crusade never got farther than Constantinople, conquest of which further severed ties between Latins and Greeks that were already frayed by the Schism of 1054.
(49) Quoted in Metlitzki, Matter of Araby, p. 11.
(50) Quoted in ibid. p. 13.
(51) Quoted in Southern, Islam, p. 59.
(52) For details, see ibid. pp. 14-33.
(53) John Tolan, Petrus Alfonsi and the Medieval Reader (Gainesville: University Press of Florida, 1993), pp. xiii-xv.
(54) Southern, Islam, pp. 68-73.
(55) Quoted in John Tolan, Saracens: Islam in the Medieval European Imagination (New York: Columbia University Press, 2002), pp. 225-27.
(56) Cardini, Europe, p. 99.
(57) Bertrand Russell, History of Western Philosophy (London: George Allen & Unwin, 1948), pp. 486-87.
(58) Quoted in Southern, Islam, p. 62.
(59) Cardini, Europe, p. 100.
(60) Quoted in Keith Thomson, Before Darwin: Reconciling God and Nature (New Haven: Yale University Press, 2005), p. 1.
(61) Quoted in Le Goff, Intellectuals, p. 19.
(62) Quoted in Tolan, Petrus, p. 44.
(63) Quoted in Tina Stiefel, The Intellectual Revolution in Twelfth-Century Europe (London: Croom Helm, 1985), p. 78 and 80.
(64) Quoted in Le Goff, Intellectuals, p. 42.
(65) Menocal, Arabic Role, p. 43.
(66) Quoted in M.-D. Chenu, Nature, Man, and Society in the Twelfth Century (Chicago: University of Chicago Press, 1968), p. 12.
(67) Quoted in Tina Stiefel, “Science, Reason and Faith in the Twelfth Century: The Cosmologists’ Attack on Tradition” Journal of European Studies 6(1976): 7.
(68) Raymond Klibansky, “The School of Chartres” in Marshall Clagett, Gaines Post and Robert Reynolds (eds.), Twelfth-Century Europe and the

Foundations of Modern Science
(Westport: Greenwood, 1980), p. 8.
(69) Le Goff, Intellectuals, pp. 66-71.
(70) Oliver Leaman, "Averroes and the West," in Mourad Wahba & Mona Abousenna (eds.),
Averroes and the Enlightenment (Amherst: Prometheus, 1996), p. 65.
(71) Myers, Arabic Thought, p. 16. Also see Durant, Story, p. 954.
(72) St. Thomas Aquinas, Summa Contra Gentiles, trans. English Dominican Fathers (London:
Burns, Oates & Washbourne, 1924), Book I, ch. 7.
(73) Quoted in Edward Grant, "Science and Theology in the Middle Ages," in David Lindberg
& Ronald Numbers (eds.), God and Nature: Historical Essays on the Encounter between
Christianity and Science (Berkeley: University of California Press, 1986), pp. 54-55.
(74) Huff, Rise, p. 192.
(75) Quoted in Tolan, Saracens, p. 215.
(76) Tolan, Saracens, pp. 239-45; Southern, Islam, pp. 98-103.
(77) Geoffrey Parker, Europe in Crisis 1598-1648 (Ithaca: Cornell University, Press 1979), p.
150; Dennis Hupchick, The Balkans: From Constantinople to Communism (New York
Palgrave, 2001), p. 156; Charles Burnett, "An Islamic Divinatory Technique in Medieval
Spain," in Agius and Hitchcock, Arab Influence, p. 106.
(78) Quoted in Tolan, Saracens, p. 86.
(79) Ibid. p. 97.
(80) Parry, Reconnaissance, pp. 26-27; Menocal, Arabic Role, pp. 61 & 116-22.
(81) Miguel Asín Palacios, Islam and the Divine Comedy, trans. Harold Sunderland (London: J.
Murray, 1926); Menocal, Arabic Role, p. 130.
(82) Charles Homer Haskins, The Renaissance of the Twelfth Century (Cambridge: Harvard
University Press, 1927).
(83) For analysis of other factors see Huff, Rise and McGrath, Intellectual Origins.
(84) See Walter G. Andrews and Mehmet Kalpakli, The Age of Beloveds: Love and the
Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society (Durham: Duke
University Press, 2005).
(85) See Menocal, Arabic Role, pp. 4-5.
(86) Richard Bulliet, The Case for Islamo-Christian Civilization (New York: Columbia University

Press, 2004).

(87) Peter O'Brien, European Perceptions of Islam & America from Saladin to George W.
Bush: Europe's Fragile Ego Uncovered (New York: Palgrave, 2009), pp. 47-92.

(88) Michael Adas, Machines as the Measure of Men (Ithaca: Cornell University Press, 1989),
p. 23; Frank, ReOrient, p. 11.

(89) Samuel Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (New
York: Simon & Schuster, 1996.

(90) Olivier Roy, Globalized Islam: The Search for a New Ummah (New York: Columbia
University Press, 2004). See too Bhikhu Parekh, A New Politics of Identity: Political
Principles for an Interdependent World (New York: Palgrave, 2008), p. 145.

التراث العربي
العدد المزدوج (١٥٧ـ١٥٨)/ ربيع ـ صيف/٢٠٢٠

علم الفلاحة في التراث العلمي العربي ابن وحشية، ابن بصّال، ابن مالك الغرناطي، ابن العوّام الإشبيلي (نماذج دراسية)

محمد علي حبش*

مقدمة:

أخذ العرب معلوماتهم الأولى عن الفلاحة والنبات من مصادر مختلفة هندية ويونانية وترجمةً فارسية ونبطية، فقد ترجموا كتبَ: "ديسقوريدس" و"جالينوس" في علم النبات، ولم يكن عملهم في هذه الكتب الترجمة وحسب، بل كانوا يضيفون إلى ذلك الشروح والتعليقات، واقتبسوا منها ومن غيرها ما رأوه مفيداً لتطوير زراعة أراضيهم، وبذلك نوّعوا ثمراتها بإدخال أصناف جديدة، وزادوا في غلاّتها، واستغلوا معارفهم الجديدة بإدخال عقاقير ذات أصل نباتي لم تكن معروفة عند من نقلوا منهم من اليونانيين.

أضاف العلماء العرب تفاصيل غنية إلى ما ورثوه من كتب "ديسقوريدس" و"جالينوس" في علم الفلاحة، وقد أسهم في ذلك تطوّر الحياة عامة، مما اقتضى استصلاح الأراضي، والعناية بأساليب الري، وبالماشية، وبالأدوية، وهناك فئة أبدعت في علم الفلاحة فقامت بأبحاثها حول التلقيح والغرس والتسميد.

---

* مدير تحرير مجلتي "دوائر الإبداع" و"الأدب العلمي" – جامعة دمشق

كـان مـن أوائـل كتـب الفلاحـة كتـاب ابـن وحشـية (ت ٩٣٠م) "الفلاحـة النبطيـة" الـذي نقلـه مـن لسـان الكسـدانيين إلى العربيـة في أواخـر القـرن الثالـث الهجري /أوائل القرن العاشر الميلادي سنة ٢٩١ هجرية ٩٠٤ ميلادية.

وبما أن الفلاحـة أحـد جوانـب الـتراث العلمـي العربـي، فقـد وصـل إرسـاء الأسس العلميّة للزراعة والريّ في الوطن العربي إلى ذروتـه بـين القـرنين ١١ و١٢ للميلاد، خاصة في الأندلس. ففي تلك الفترة، ظهرت مدرسة زراعية لها روّادها الذين تمحورت اهتمامـاتهم حـول دراسـة النبـات مـن منظـور فلاحـي، ووُضِعَت كتب علميّة كثيرة في الفلاحة التي تتمثل علـى مستوى التـأليف والفكـر الفلاحـي في موارد عدّة منها: (مجموع الفلاحة لابن وافد، كتاب الفلاحة لمحمد بن إبـراهيم بن بصال (ت ١١٠٥م)، كتاب المقنع في الفلاحة لأبي عمرو أحمـد بـن محمـد بـن حجـاج الإشبيلي، كتـاب الفلاحـة لأبـي الخير الإشـبيلي، زهـرة البسـتان ونزهـة الأذهان للطغنري الذي أهداه للأمير أبي طاهر تميم بن يوسف بن تاشفين، كتـاب الفلاحة لابن العوام الإشبيلي).

فيما يلي دراسـة لما جـاء في أشـهر كتـب أربعـة مـن علمـاء الفلاحـة العـرب، وهم: (ابن وحشية، ابن بصّال، ابن العوّام الإشبيلي، ابن مالك الغرناطي):

١ – ابن وحشية، كتاب "الفلاحة النبطية":

في كتابه "الفلاحة النبطية"[١] يقول أبو بكر أحمد بن علي بن قيس بن المختار الكسـداني القيسـي المعـروف بـابن وحشـية (ت ٩٣٠م): يمكـن ملاحظـة الحيـاة الفكرية والفلسفية والعلمية التي توصّلت إليها الحضارة الآرامية العربية في مرحلة مبكّـرة مـن التـاريخ، ويؤشّـر الكتـاب في ذلـك إلى مسـتوى متقـدّم وصـلت إليـه

(١) ابن وحشية أبو بكر أحمد بن علي بن قيس الكسداني: الفلاحة النبطية؛ القرن الرابع الهجري – العاشر الميلادي، تحقيق: توفيق فهد، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٩٩٣.

الحضارة العربية في تنظيم نفسها اقتصادياً واجتماعياً، ومفاهيم وقواعد اقتصادية وتنموية تبدو كأنها منجزات حديثة، مثل تطوير الريف حتى لا يهاجر أهله إلى المدن وتشجيع الصنائع والحرف بين المزارعين، والاعتماد على التجربة في تطوير الزراعة والتقنية، بل في الأفكار والفلسفة أيضاً.

يعبّر الكتاب عن الثقافة والحضارة الزراعية بجوانبها التقنية والتطبيقية وكذلك الفلسفية والدينية، ويعبّر أيضاً عن الصراع الديني والفلسفي الذي كان سائداً في ذلك الوقت، وكان ابن وحشية يدعو إلى العقلانية في الفهم والتطبيق، لذلك جاء في كتابه كثير من الأفكار والآراء الفلسفية والمعلومات التاريخية التي تبدو اليوم أكثر أهمية من الزراعة التي استغرقت معظم صفحات الكتاب.

الكتاب، في الأصل، مترجم عن اللغة النبطية، ترجمه ابن وحشية، وقد أُنجز وحُقق على يد تلميذه أحمد بن الزيّات في العام ٣١٨ هجرية ٩٣٠ ميلادية، وكان محطّ سجالات ونقاشات واسعة في الغرب، لا سيما منذ القرن التاسع عشر فناقش طابعه وجذوره، أمثال: (المستشرق الانكليزي كولسون، الفرنسي أرنست رينان، والألمانيان: فون غوتشميد، ونولدكه..)، والكتاب خلاصة غاية في الأهمية في ميدان الدراسات الزراعية، ويعدُّ وثيقة مهمّة بالنسبة لدارسي الزراعة، وتم نقله إلى اللغات الأجنبية، وأنهى توفيق فهد الأستاذ بجامعة ستراسبورغ الفرنسية تحقيقه، وطبعه المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق عام ١٩٩٣.

أفرد ابن وحشية في كتابه الفلاحة النبطية باباً لاستنباط المياه وهندستها، وتحدّث فيه عن دلائل وجود المياه العامة من الرياح الهابّة على البلدان، وجوهر الماء، والاستدلال بالنظر إلى سطح الأرض، أو بالسمع، أو بطعم التربة، أو بالنبات النابت على وجه الأرض، والاستدلال على كمية الماء وعمقه.

كما أفرد باباً للآبار وكيفية حفرها، والزيادة في كمّيتها عند وجود الماء فيها، وكيف يتمّ فصل الماء الحار عن الماء البارد، إضافة إلى باب تناول فيه تغيير طعم المياه وإصلاحها.

وقد يدل على وجود الأرض كثيرة الماء (أو عدمه) البتّة "النبات الذي ينبت فيها على وجوهها أو في الحفاير الصغار القريبة من وجوهها، وهذا في الأرضين التي لا يظهر فيها دليل على الماء، فأحد هذه المنابت النبات المسمّى بالنبطية لسان الكلب، ويسمّى بالعربية الحمّاض، والنبات المسمّى بالنبطية الخبازيا، الخبيزة، والنبات المسمّى بالنبطية عرموري وبالعربية العوسج الصغير اللطيف الذي ينبت في الأرض الندية القريبة الماء من سطحها"[١].

ومن أدل المنابت الدالّة على قرب الماء "النبات المسمّي بالنبطية (الحكا) وبالعربية (لسان الثور)، أمّا الحبق البرّي منه فإنما ينبت أبداً على ماء قريب الاستنباط جداً، وأصناف القصب اعلموا أنها كلّها لا تنبت إلا على ماء كثير ظاهر دائم، فإن رُؤي منه شيء قريب قد نبت في أرض عديمة الماء الظاهر فاعلموا أن تلك الأرض في غورها ماء غزير قريب، فلذلك ظهرت قوته على سطحها، لا سيما النوع من القصب الذي يسمّى بالنبطية (زالا)، وأيضاً الصنف الصغير المصمّت الأنابيب، الذي هو أبداً غض أخضر، فهذان النوعان لا ينبتان إلا في أرض في غورها ماء كثير قريب من سطحها"[٢].

كما يمكن أن تدلَّ رائحة التربة أو طعمها على قرب المياه وبعدها من سطح الأرض، فإن كانت رائحة التراب مثل رائحة الطين المستخرج من السواقي والأنهار الدائمة المياه التي تجفُّ على حافاتها، فإن له رائحة هي غير رائحة الترب البرّية دائمة الجفاف، وإذا كانت الرائحة قريبة إلى شيء من العفونة أو رائحة الطحلب فتدلُّ على قرب الماء.. أما إن كان طعم التربة يميل إلى المرارة أو العفونة أو الملوحة فالأرض عديمة الماء، وإن كان يميل "إلى ملوحة خفيفة عذبة فهي أقرب إلى الماء قليلاً، وإن كان يضرب إلى ما لا طعم له، أو إلى التفاهة، فالماء منها قريب"[٣].

---

[١] المرجع السابق، ص٥٩.
[٢] المرجع السابق، ص٦٠.
[٣] المرجع السابق، ص٦٣.

٢- ابن بصّال الطليطلي[١]، (القصد والبيان - كتاب الفلاحة):

كتاب "القصد والبيان" يسمّى في المعاجم "كتاب الفلاحة لابن بصال"[٢]، ثم اختصره فيما بعد بستة عشر باباً.. ونشر المختصر المستشرق الإسباني "مياس بييكروسا" ومحمد عزيمان المغربي[٣]، فكان الكتاب مصدراً مهمّاً لمن بحثوا وألّفوا في علم الفلاحة فنقلوا منه وأثنوا عليه ووصفوه بأنه الكتاب المبني على تجارب صاحبه.

من أسباب بقاء اسم ابن بصّال مجهولاً، تحريف كثيرين لهذا الاسم، فقالوا أنه ابن الفصّال أو ابن البطّال، لذلك لم يذكره الصيدلي والمؤرخ البلجيكي "جورج سارتون، ١٨٨٤- ١٩٥٦" في كتابه (تاريخ العلم)، ولا المستشرق الألماني "كارل بروكلمان، ١٨٦٨- ١٩٥٦م" في كتابه (تاريخ الأدب العربي)، ولا الباحث التركي الألماني المتخصّص في التراث العلمي العربي "فؤاد سزكين، ١٩٢٤- " في كتابه (تاريخ التراث العربي).

يتناول ابن بصّال الأمور الأساسية المتعلقة بالزراعة أصلاً وهي: المياه وأصنافها وطبائعها وتأثيرها في النبات، وطبيعة الأرض وأنواعها، وأنواع المعالجات الزراعية (السماد، أو الزبل) وكيفية تدبيره وإصلاحه قبل استعماله،

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الطليطلي، ولد وعاش في طليطلة، جنوب إسبانيا، وسمّي بابن بصّال نسبة إلى عمله في زراعة البصل (توفي في قرطبة سنة ٤٩٩هـ/١١٠٥م)، أحد أشهر علماء النبات في التاريخ الإنساني، وأحد رموز القرن الخامس الهجري – القرن الثاني عشر الميلادي، ويعدُّ من أوائل الذين ألّفوا كتباً ومصنّفات في مجال الزراعة، تُنسب إليه العديد من الإنجازات العلمية، حيث دوّن حصيلة تجاربه ومشاهداته في مؤلف فلاحي مطوّل عنونه: "القصد والبيان". أجرى تجاربه النباتية برفقة ابن وافد في بستان عملا فيه، وكان يعود للمأمون بن ذي النون أمير طليطلة (١٠٣٨ – ١٠٧٥م)، حيث قارن بين مختلف الأصناف الزراعية، ودرس خصائصها النباتية.

(٢) ابن بصّال: كتاب القصد والبيان، نشر وترجمة وتعليق خوسيه مياس بييكروسا ومحمد عزيمان، معهد مولاي حسن/تطوان ١٩٥٥.

(٣) النسخة المخطوطة للكتاب نفسه موجودة في الخزانة الملكية بالرباط.

واختيار الأرض وتدبيرها بالعمارة وإصلاحها ومعرفة ما يستدلّ به على كرمها وطيبها وغير ذلك من أحوالها.

ويحدّثنا عن الثمار من حيث غرسها وريُّها ومواعيد الأمرين، وكيفية ضروب الغراسات والتكابيس، وتثمير الثمار وإصلاحها بعد هرمها، وتركيب أشجار الثمار بعضها في بعض وغرائب فن التركيب (التطعيم) وأسراره، والإخبار عن الأقاليم السبعة وأهويتها وطبائعها، وبعض معاني التركيب وأسراره وغرائب من أعماله.

وفي ذكر المياه وأصنافها وتأثيرها على النبات: أجرى ابن بصّال عدداً من الدراسات على المياه من جهة علاقتها بالتربة، وقسّمها إلى أربعة أنواع، وعيّن كل نوع منها والنباتات التي تناسبها، فعلى سبيل المثال: ماء المطر عذب رطب معتدل، تقبله الأرض قبولاً حسناً، وهو أفضل أنواع المياه وأحمدها، ويجود به جميع أنواع النباتات، وتوصّل إلى أن ماء العيون يتقلّب مع الفصول، ويكون نافعاً للنبات؛ دافئاً عند البرد الشديد، وبارداً عند الحرّ الشديد، حيث يقول:

"اعلم أن المياه التي تغذي النبات ويصلح بها أربعة أصناف وهي ماء المطر وماء الأنهار وماء العيون وماء الآبار.. فأما ماء المطر فهو أفضل المياه وأحمدها يجود به جميع النبات من الخضر والثمار وغيرها وذلك لعذوبته ورطوبته واعتداله، تقبله الأرض قبولاً حسناً ويغوص فيها بجميع أجزائه ولا يبقى له على وجهها أثر وهو يوافق الخضر التي تقوم على أصل لطيف، وتألف الهواء مثل الاكرنب والبقل والباذنجال وما أشبه ذلك موافقة حسنة جداً لأن طبعه مُشاكل لطبع الهواء ومضارع له" (ص٣٩).

وفي ذكر الأرضين وتدبيرها وسمادها، زار ابن بصال مدناً عدّة مثل: جزيرة صقلية، والقاهرة ومكة المكرمة والعراق والشام وخراسان، حيث تسنّى له دراسة بيئات مختلفة لزراعة النباتات، كما اهتم بدراسة طبيعة التربة وأنواعها، والأسمدة المؤثرة فيها، إذ استخدم الصناعي من الأوراق الجافة والأعشاب..

حيث ذكر أهم تصنيفات الترب الزراعية في استصلاح الترب المتدهورة، ويُظهر كتابه مدى التقدّم الذي حققه العلماء العرب في هذا المجال، حيث ذكر أهم أنواع الترب الزراعية وطرائق استصلاح المتدهور منها، وهي عشرة أنواع، مبيّناً صلاحية كل نوع للنبات الخاص بها مع الاهتمام بتفاصيل أنواع السماد اللازم في كل حالة، وكمية المياه، وعدد مرات السقي.. وشرح تلك الأنواع بالتفصيل، مشيراً إلى مواصفاتها، وصلاحيتها للزراعة، وأي نوع من المزروعات يمكن أن تناسبها، والأسمدة التي يمكن أن تفيدها ومواقيت تسميدها، ومدى خصوبتها، وأي منها يمتاز بحرارة ورطوبة أو بالبرودة، ومدى حاجتها للماء:

"اعلم أن الأرض التي للغراسة والزراعة تنقسم على عشرة أنواع، يوصف كل نوع منها بصفة وهي اللينة والغليظة والجبلية والرملة والسوداء المدمنة المحترقة الوجه والأرض البيضاء والأرض الصفراء والأرض الحمراء والأرض الحرشاء المضرسة والأرض المكدنة المائلة إلى الحمرة ولكل نوع من هذه الأرضين نبات يجود فيه وعمل وتدبير" (ص٤١).

كما تناول ابن بصّال أنواع الأسمدة العضوية المستخدمة في استصلاح الترب الزراعية المتدهورة، حيث يقسّمها إلى أقسام سبعة ويقدّم شروحاً لاستعمالات كل نوع على حده، وصفاته، ويحذّر من السماد الحيواني المتّخذ من روث الخنازير والطيور المائية الذي ثبت إضراره بالمزروعات: "اعلم أن السرقين (السماد) المستعمل في صناعة الفلاحة ينقسم إلى سبعة أنواع: فزبل الخيل والبغال والحمير نوع واحد، ثم زبل الآدمي ثم الزبل المضاف وهو المؤلف من الكناسات وغيرها، ثم زبل الغنم، ثم زبل الحمام، ثم رماد الحمامات، ثم المولد وهو زبل يتخذ عند عدم هذه الزبول من الحشيش والتراب" (ص٤٨).

وفي غراسة الثمار، قسّم ابن بصّال الغراسة إلى أقسام ثلاثة: "زراريع ونوامي ونوى، فأما الثمرة التي يؤكل حملها ويكون لها نوى فمن أحب أن يزرع ذلك النوى، ففي الوقت الذي يحين أكلها فذلك جيد وذلك مثل الجوز

واللوز الذي يطيب في شتنبر (أيلول) فتصلح زراعته في ذلك الشهر وكذلك الحب والبرقوق وما جرى مجراه لا يزرع إلا في هذه المدة المذكورة، وما كان من الخوخ والرمان والعنب والتين فيزرع في أكتوبر ونونبر (تشرين الأول وتشرين الثاني)، وأما النوامى فتغرس من يناير (كانون الثاني) إلى فبراير (شباط) إلى مارس (آذار) وكذلك يفعل بالأوتاد والملوخ" (ص٥٩).

ثم يقدّم شرحاً حول كيفية غرس النخيل والزيتون والرمّان والسفرجل والتفاح والتين والإجاص وحب الملوك (الكرز) والبرقوق والخوخ واللوز والجوز والكرمة والدوالي والنارنج والصنوبر وأوقات غرسها وسقايتها (ص ص ٥٩ - ٨٤).

ويرى ابن بصّال أن التركيب ينقسم في العمل إلى خمسة أنواع هي: الرومي والشق والأنبوب والرقعة والإنشاب.. "فأما الرومي فهي لجميع الثمار، والزيتون يتركب بالرقعة وبالرومي والشق إذا كان مصوناً بالقواديس والتين يتركب بالوجوه الأربعة بالرقعة والأنبوب والشق والرومي، والأنبوب له خاصة لا يشاركه فيها غيره، وأما الإنشاب فهي نوع من التركيب ينشب به جميع الثمار بعضها في بعض" (ص٩٦).

ومما يستدل به على بعد الماء وقربه وقلته وكثرته: "أن يُنظر إلى الموضع، فإن كان ينبت البطم والعليق والبردى والسعد والحماض والعوسج الصغير وهو الحلب ولسان الثور وكزبرة البير والبابونج وإكليل الملوك والضومران[1] والدم[2]، فإنه حيث كان هذا الحشيش كله أو بعضه دائم نباته قوي غض كثير

[1] الضومران: هو ضرب من حبق الماء، يشبه النعنع البري.

[2] هو صمغ راتنجي يتم استخراجه من نبات ضعيف ذي أوراق طويلة مثل الريشة، تتراكم أشواك سوداء طويلة على العنق، لهذا النبات أزهار صغيرة وثمار صغيرة أيضاً بداخلها بذرة واحدة ذات شكل بيضاوي ومغطاة بحراشف سمراء ذات لمعة خاصة، مادته الصمغية الراتنجية لونها أحمر داكن وليس له رائحة ولا طعم، تسمى أيضا دم التنين ودم التيس وصمغ البلاط والعروق الحمراء.. يشبه المرجان أو الأسفنج.

ورقه ملتف وهو دليل على كثرة الماء في باطن الأرض وعلى قدر غضارته وتنعمه يكون قرب الماء في ذلك الموضع" (ص١٧٥).

يمتاز ابن بصّال بالتجربة الشخصية والمثابرة العملية للعمليات الزراعية، ولم ينقل عن غيره من المؤلفين، بل يزاوج بين النقل والرأي والتجربة محيطاً بمعارف عصره وتجارب الأمم الأخرى في هذه الحقول.. معتمداً كغيره من العلماء العرب في ذلك الوقت على التصنيف الحسي مثل اللون والرائحة لأنواع الترب المختلفة التي ذكروها في مؤلفاتهم.. وكتابه (الفلاحة) يعدُّ جزءاً من التراث العلمي العربي الأندلسي في علم الفلاحة وفن الزراعة، استفاد منه العلماء الأجانب، ورأوا فيه عملاً علمياً وحضارياً كبيراً ينتمي إلى الأعمال الإنسانية الكبرى التي تساهم في تغيير وجه العالم ووجود الإنسان..

٣ – ابن مالك الغرناطي[١]، "زهرة البستان ونزهة الأذهان":

يعدُّ كتاب "زهرة البستان ونزهة الأذهان"[٢] لأبي عبد الله محمد بن مالك الغرناطي من الكتب الزراعية المهمّة، فصاحبه خبر العلم تجربة وتطبيقاً لا علماً فقط، في كل ما يخص الأرض والإنسان، والحيوان، والنبات، والأشجار، والثمار، والإنضاج الأمثل في شتى الزراعات، ومعرفة ما يفيد كل منها وما وجه الضرر فيه، وخاصة أنه تكلّم بعد أن عاين وجرّب، وسافر وجال في بلدان

---

[١] هو أبو عبد الله محمد بن مالك، معروف بـ "الطغنري" (نسبة إلى بلدة طغنر إحدى قرى غرناطة)، وعُرف أيضاً بالحاج الغرناطي، ولد حوالي منتصف القرن الخامس الهجري، أو بعد ذلك بقليل، ينحدر من بيت معروف له مكانته في غرناطة وعلى صلة بالحاكمين من الأمراء والوزراء والقادة فيها، يقول لسان الدين بن الخطيب عن عائلته في كتابه الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان– دار المعارف، القاهرة ١٩٥٥م، الجزء الثاني، ص٢٨٢: "من أهل غرناطة، من ذوي البيتية والحسب فيها".

[٢] أبو عبد الله محمد بن مالك الغرناطي: زهرة البستان ونزهة الأذهان، حقّقه وعلّق عليه د.محمد مولود خلف المشهداني – صدر عن مركز نور الشام للكتاب بدمشق، مركز إحياء التراث العلمي العربي بجامعة بغداد، الطبعة الثانية ٢٠٠١م.

كثيرة، واستفاد من كتب غيره من أعلام الزراعة العرب واليونانيين وغيرهم ليخرج هذا الكتاب المتميّز في شتّى صنوف العلم والتجربة، وهو يجمع الكثير من التجارب الزراعية، كما يقدّم معلومات عن أسماء الكثير من النباتات والمحاصيل الزراعية، والعمليات الزراعية منذ اختيار التربة المناسبة حتى عملية الجني أو الحصاد، ومنافع النباتات الطبية وفوائدها في الحالات المرضية، كما يورد طرقًا عديدة لاستنباط المياه وكيفية حفر الآبار، وطرقًا للصناعات الغذائية التي كانت معروفة في الأندلس.

عزم الطغنري على القيام برحلة إلى ديار المشرق ليطّلع على طرق الزراعة وأنواع المحاصيل، وكل ما يتعلّق بعلم الفلاحة وأساليبه، وما كان لدى أهل المشرق من مؤلفات زراعية، سواء تلك التي ألفوها أو تلك التي ترجموها عن الأمم الأخرى.

ويشير في كتابه في أكثر من موضع إلى رحلته هذه التي بدأها بالمغرب، فذكر مثلاً مدينة سلا وقلعة حماد (ص٥٠٠)، ثم اتجه نحو المشرق إلى الديار المصرية، وربما عبر من هناك إلى الحجاز وأدّى فريضة الحج. ففي حديثه عن زراعة (الحناء) يذكر أنه زار الديار المصرية، ورأى هناك كيف تُزرع وكيف أن أشجارها تبقى مدة طويلة قال: "ولقد رأيتها بديار مصر، وفي أرض الشام قديمة بالأرض التي تزرع فيها عشرين وثلاثين سنة، قد قامت لها أشجار على ساق بقدر قامة ابن آدم يأخذون أوراقها كل عام.." (ص٤٧٩).

ثم رحل إلى بلاد الشام، وجاب فيها كثيراً من مدنها، فهو يذكر أنه رأى مدينة عسقلان إحدى مدن فلسطين، ووصف البئر المعروف ببئر إبراهيم (ص١١٥). وشاهد كيف تُحفر الآبار وكيف تقام عليها السواقي. كما ذكر دمشق أكثر من مرة، ففي حديثه عن زراعة الفجل مثلاً يقول: "ورأيت بدمشق فجلاً مدوراً في صفة اللفت الأحمر، ولم أره بموضع آخر" (ص٤٩٥)، وكذلك يشير إلى أنه زار مدينة حلب، وشاهد ما يزرع فيها، وطرق الزراعة وأساليبها، فقد

ذكر أثناء حديثه عن القطن قوله: "لقد رأيته بحلب في منبته مدّة من ثلاثين عاماً وأزيد" (ص٤٧٣).

إن رحلته إلى ديار المشرق واطلاعه على طرق الزراعة وأنواع المحاصيل، وكيفية زراعتها، وطرق الإنبات والسقي، وإصلاح التربة، ومكافحة الآفات التي تصيب النباتات، تؤكد لنا أن الطغنري كان قد رحل إلى المشرق لمعرفة ما يتعلّق بعلم الفلاحة وأساليبه، وقد تكون إحدى فوائد رحلته إلى المشرق أنه اطلع على الكثير من مؤلفات أهله الفلاحية، سواء تلك التي ألفوها ولعلّ أهمها كتاب (الفلاحة النبطية لابن وحشية)، أو تلك التي ترجموها عن الأمم الأخرى، مثل الفلاحة اليونانية.

وعندما عاد إلى الأندلس أصبحت له مكانة علمية وأدبية مميزة، فكان شاعراً وأديباً، إذ يورد ابن الخطيب أبياتاً شعرية تفصح عن مكانة الطغنري العلمية والأدبية في عصره.

ومن المؤكّد أن الطغنري عاش مدّة ليست بالقصيرة بعد عالم الفلاحة الأندلسي الشهير ابن بصال صاحب "كتاب الفلاحة"، ويمكن القول أنه درس العلوم الزراعية على يديه، فكثيراً ما يذكره الطغنري في كتاب "زهرة البستان" ويترحّم عليه، إذ يقول "أخبرني ابن بصال رحمه الله" (ص٢٥٦ و٣٠٩)، لذا يُرجّح أنه توفي بعد سنة (٥١٢هـ) وهي سنة انتهاء حكم تميم بن يوسف بن تاشفين، الذي أهداه "زهرة البستان".

وكان معنياً في كتابه بالناحية التجريبية، مولعاً بها بشكل كبير، يستند إلى التطبيق العملي في كل ما أورده من الطرائق الزراعية التي اخترعها، أو تلك التي نقلها عن غيره ممن سبقه من أهل المعرفة في الفلاحة، فهو يعمد إلى إجراء التجارب على النباتات والمحاصيل، ومن ثم يتعرّف على نتائج تجربته تلك.

لقد جمع في مؤلفه هذا الكثير من التجارب الزراعية التي سبقته والتي أجراها بنفسه وتأكّد من نجاحها، ولا يكتفي بذكر تجاربه الكثيرة على النباتات،

إنما يحاول أن يبدي آراءه حول ما ذكره المؤلفون من أهل الفلاحة، فقد أخذ عليهم قلّة التجربة، ففي ذكره لأوقات الغراسة يذكر أن عريب بن سعيد القرطبي (ت ٣٧٠هـ)، الذي ألف كتاباً في "أوقات السنة"، لم يجرّب ما ذكره، وإنما أطلق الكلام على عواهنه، قال عنه الطغنري: "وأما عريب فأكثر ما ذكره في كتابه من أوقات الغراسة والزراعة نقولُ من لم يجرّب، ولا تكلّم إلا بهواه، ومن شاء امتحن أقواله بالتجاريب، يبدو له الصحيح منها من السقيم" (ص٢٨٠).

وحين أورد رأي ابن وحشية صاحب الفلاحة النبطية في تركيب الأترج قال: "وذكر صاحب الفلاحة النبطية أن تركيب الأترج يُثمر الأترج الأسود، وذكر غيره أن تركيب التفاح في الدفلا يكون التفاح مرّاً، وهو عندي مستحيل، إذ الأصل المركب فيه لا يعطي رائحة ولا لوناً ولا مذاقاً وإنما يرسل المركب فيه مادة مفردة.." (ص٤٢٥).

اعتمد الطغنري على سعة اطلاعه وثقافته الزراعية ومعلوماته وخبرته التي اكتسبها من خلال عمله بمختلف التجارب الفلاحية على النباتات، ولقد أشار في كثير من الأحيان إلى هذه التجربة بقوله: "وقد جربناه فحمدناه" (ص١٥٤ وفي غيرها كثير). أما مشاهداته أثناء تجواله ورحلاته فقد اعتمدها كمصدر مهم من مصادر كتابه، كما اعتمد على كتب الفلاحة العربية، ولعلّ أهم كتاب ذكره هو كتاب "الفلاحة النبطية" لابن وحشية، وكذلك "كتاب الفلاحة" لابن بصال الطليطلي، وكتاب "مجموع الفلاحة" لأبي المُطرف عبد الرحمن بن محمد بن وافد اللخمي (ت ٤٦٧هـ)، واستفاد فيما يتعلق بمنافع النباتات وفوائدها الطبية من كتاب "الحاوي الكبير" لأبي بكر الرازي (ت ٣١٣هـ). واعتمد على كتابي جابر بن حيان[1] "الخواص الكبير"[1] وخاصة فيما يتعلق بخواص النباتات.

(١) جابر بن حيان، عالم عربي برع في علوم الكيمياء والفلك والهندسة وعلم المعادن والفلسفة والطب والصيدلة، ويعد أول من استخدم الكيمياء عمليًا في التاريخ، وكانت كتبه في القرن

و"الطلمسات"، ونقل الكثير من المعلومات من كتاب "فردوس الحكمة" لعلي بن سهل ربن الطبري، وكتب ابن ماسويه.

واعتمد على مصادر غير عربية، فغالباً ما كانت الكتب اليونانية في الفلاحة وخاصة كتاب "الفلاحة اليونانية" أو "الفلاحة الرومية" لقسطوس الرومي. وكذلك استفاد من علماء آخرين أهمهم: بلياوس الحكيم، وبطليموس، ومارينوس، ودمقراطيس، وقسطيورس صاحب كتاب الخزانة، وفردوس، وجالينوس، وصغريت، وروفش، وأرسطو طاليس من كتابه النبات. واستفاد من كتاب "الفلاحة الهندية" ولكنه لم يذكر مؤلفه.

وفي الاستدلال على طيب الأرض ينقل الطغنري ما أورده كتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية، وصاحب الفلاحة الهندية وغيرهما من أصحاب الأوضاع من أهل هذا الفن: الأرض السوداء، سريعة التفتّت، وما يصلح فيها، والأرض البيضاء، وهي أدنى أصناف الأرض وأشرّها إذا كان فيها حجر ورمل، والأرض المرملة، والأرض الصلبة، والأرض المملوحة، والأرض المسبخة، وقدّم شرحاً لصفات كل منها وما يصلح فيها وما لا يصلح (ص٨٢- ٨٥).

كما ينقل ما أورده قسطوس حول الاستدلال على طيب الأرض من نباتها وأصنافه، وذكر منها الأرض السمينة، والأرض الجيدة، والأرض الهزيلة، والأرض الرقيقة.. (ص٨٧- ٨٨).

==الرابع عشر الميلادي من أهم مصادر الدراسات الكيميائية وأكثرها أثراً في قيادة الفكر العلمي في الشرق والغرب، وقد انتقلت عدّة مصطلحات علمية من أبحاث جابر العربية إلى اللغات الأوروبية عن طريق اللغة اللاتينية التي ترجمت أبحاثه إليها.

(١) يعدُّ كتاب الخواص لجابر بن حيان من أهم المراجع الكيميائية في عصره، ويرصد أهم الخواص لمجموعة من العناصر التي تمكّن من دراستها والتعرف عليها كالمواد المعدنيّة، والنباتات، والحيوانات، سواء أكانت مفيدة أم ضارة، كما يبحث في استخدام تلك الخواص في الوصفات الكيميائية والصناعيّة، وفي علاج الأمراض، وفي طرق صناعة الحبر والأصباغ المختلفة.

وأفرد الطغنري حديثاً عن الزبول بمجملها وتأثيرها في النبات، حيث قال: "أفضل الزبول زبل ابن آدم المعفن الذي قدم وعتق، وفنيت بعض رطوبته فإنه حار رطب يصلح به جميع الشجر والحبوب، ويصلح به المقاثي والقرع إذا احترقت واصفرت. وله تأثير في شجر الإسفرجل إذا أشرق وتسوس ثمره، واعترته الثآليل في أعناق شجره وأغصانه، فإنه يصلح صلاحاً بيّناً. ثم زبل ذوات الأربع من الخيل والبغال والحمير فإنه حار يابس بإضافته إلى زبل ابن آدم، وإذا برد هذا الزبل حتى يتعفّن ومرّ عليه عام كان جيداً لكل بقل ضعيف، ونبات خفيف... ثم زبل الغنم، وهو حار يابس أكثر حرارة ويبساً من زبل الخيل والحمير، والتقسيم فيه يقع على ثلاثة أقسام: القسم الأول تزبيل الغنم في الفدادين، فهو عظيم النفع، مصلح للأرض، كبير التأثير في الزرع، ويجب أن تزبّل الأرض به في الأشهر الثلاثة الأولى من العام كانون الثاني وشباط وآذار. والقسم الثاني رفع هذا الزبل وجمعه في زمن الصيف من دور البوادي بعراً وغباراً. والقسم الثالث إن تدبّر به وتخليطه بالتبون بعد حرقها. ثم زبل الحمام، وهو أشد حرارة ويبساً من زبل الغنم.. ثم زبل الخفاش، وهو حار مساو لزبل الحمام في تأثيره لجميع النبات.. ثم زبل البقر، وهو مائل إلى البرد والرطوبة، ويضاف إليه التبن بعد إدخال الماء عليه.. ثم التبون غير المعفنة وهي أيضاً نوع من الزبول.. ثم كناسة الأفران (ص٩٢- ٩٥).

وحول المياه واستنباطها وحفر الآبار: خصّص الطغنري خمسة فصول في كتابه، ففي اختيار المياه، يقول: "اعلم أنه لا يصلح عيش حيوان ولا نمو نبات إلا بالماء، فمن الواجب أن يتخيّر أطيبه طعماً، وأذكاه رائحة، فيجب على الفلاح أن لا يحرث بستاناً في موضع مملوح أو زعاق[١]، ويجنب السقي بأخذ هذه المياه، واعلم انك متى حولت شجرة أو نباتاً كان يتغذى بالماء الحلو إلى موضع يتغذّى فيه في الماء المالح، أو المر، أو الزعاق قلما يعلق ويصلح" (ص١٠٤).

[١] الزعاق: الماء المر، لا يُطاق شربه.

وحول الاستدلال على قرب الماء من بعده، ينقل الطغنري عن ابن بصال وقسطيس قولهما: "العلائق[١] والسعد[٢] والبردي، ولسان الثور[٣]، وكزبرة البئر[٤]، وسائر أنواع الديس[٥]، فكل ذلك يدلُّ على قرب الماء وكثرة رطوبة الأرض.

كما ينقل الطغنري عن دمقراطيس أن النمل الكبير يدل على قرب الماء، والنمل الدقيق المائل إلى الشقورة يدلُّ على بعد الماء، ومن أراد معرفة قرب الماء من بعده فليأخذ سحيق غبار فيغمر به وجه حجارة الموضع الذي شك فيه حتى يستر وجه الصخرة غباراً، ثم ينظر إليها غدوة، فإن رأى الغبار تندّى، علم أن في الموضع ماء كامناً، وبندوة ذلك التراب يستدلُّ على قلة الماء وكثرته وقربه، ويستدل على الماء في الجبال والكهوف بالدويّ المسموع هناك، فمن رأى مع سماع الدوي في شعوب الجبال وشقاقها شبه نداء، فإن ذلك الدويّ دويّ الماء، وإن لم تظهر ندوة، علم أنه صوت ريح، فإن لم يختلف الصوت ولا انتقل عن حدّه فيعد صوت ماء (ص١١٠- ١١١).

وأورد الطغنري عن الفلاحة النبطية لابن وحشية أنه: من أراد أن يحفر بئراً، أو أراد أن يعلم هل الماء قريب أم لا؟ حلوٌ أم مرٌّ؟ فليعمد إلى برمة نحاس[٦]، ثم يطليها بالقير، ثم يأخذ صوفة مغسولة فيصنع كبة بشكل الكورة، ويشدّها بخيط

(١) العُلّيق: نبات معروف يتعلق بالشجر ويلتوي عليه.
(٢) السعد: نبات يسمى ريحان القصارى، وهو عريض الأوراق مزغب دقيق الأغصان.
(٣) لسان الثور: نبات ربيعي، غليظ الورق، خشن أحرش، يميل إلى السواد، يُفرش على الأرض، وساقه مزغب بين خضرة وصفرة.. وفي وجه الورق نقط بيض..، فيه زهر لازوردي.
(٤) كزبرة البئر: نوع نباتي من السراخس، ينبت بالآبار وجاري المياه، ورقه دقيق على أغصان سود إلى حمرة.
(٥) ديس: جنس أعشاب مائية، من الفصيلة السُّعدية، وفي كتاب الفلاحة لابن بصّال ورد أنه الحشيش.
(٦) عند ابن بصال وردت البرمة بمعنى الإناء، وفي "المقنع في الفلاحة" لابن حجاج الإشبيلي (كورة)، وهو الإناء الذي يستخدم في التجربة.

ثم يلزق الخيط وسط البرمة بالقار، ثم يحفر في وسط الأرض التي يريد استخراج الماء منها حفرة قدر ثلاثة أذرع، ثم تكفى البرمة على فمها في أسفل تلك الحفرة، وتكون الكورة من الصوف معلقة في الهواء لا تصل إلى الأرض، ثم يوضع حواليها من القصب والعشب اللّين اللمس، وتغطى به البرمة أيضاً بقدر ارتفاع ذراع، ويردم باقي الحفرة على البرمة بالتراب، يفعل ذلك عند غروب الشمس، فإذا كان الصباح وقبل طلوع الشمس رفع التراب والعشب رفعاً رقيقاً، وترفع البرمة وتقلب وتنظر داخلها، فإن أصبت الصوفة مملوءة ماء، والبرمة قد تحببت عرقاً، فتعلم أن الماء قريب، وإن لم تجد ندوة ولا بللاً في الصوفة فاعلم أن الماء بعيد، ثم ذق ماء الصوفة فإن كان حلواً فماء ذلك المكان حلو، وإن كان مالحاً فكذلك (ص١١٢).

وحول الزراعة.. وأوقاتها، وبعض صنائعها: يقول: "القمح توافقه الأرض الرطبة، والشعير ينافر الأرض الرطبة وتوافقه الأرض الجافة، والزعفران توافقه الأرض الرقيقة الحرشة، والحمراء الحرشة، والترمس توافقه الأرض الرقيقة الدنية.

وينصح الطغنري بما ذهب إليه "قسطس" بأن لا يتم زرع القمح والشعير في الأرض نفسها بعد ثلاث أو أربع سنوات، فلن تتخذ من تلك الأرض زرعاً، والذرة عامين، والكراث والبصل والبطيخ ست سنوات لا يتعدّاها، والدخن والكتان عشرة أعوام (ص١٢٧).

ويبيّن الطغنري أن لكل أرض قانوناً تدبّر عليه لا يتعدّى بها عنه، وكذلك الزراريع، فمن الأرض أرض إن لم تُقلب في سموم الصيف لم يُنجب مستغلها، وأرض إن لم تُزبّل لم يصلح زرعها، وأرض مطر إن عمّرت المرّة الأولى والثانية فسد زرعها ومستغلها، وأرض يابسة إن لم تجهد في حرثها المرة بعد المرة والثانية والثالثة لم ينجب زرعها (ص١٣٢).

ويتحدث عن علاج الزرع وما يطرد الآفة عنه (ص١٣٥)، وفي علاج ما يسقط من الرمان (ص٢٣١)، وعلاج ما تقرّض من الخوخ (ص٢٤٢- ٢٤٥).

ويعرض الطغنري طرقاً عدّة في غرس الزيتون وزراعته (ص١٩٧- ٢٢٧)، فمنها ما يكون من نباته، أي ما ينبعث حول شجرة الزيتون، أو من أوتاد على الصفة، فضلاً عن غرس الزيتون بواسطة فروع الشجرة، وهي الطريقة التي تعرف اليوم بالترقيد[1]، وجاء فيها: "يؤخذ من فروع الزيتون الغلاظ قدر الساق، وما قارب ذلك، فينشر في كل عود موضع ولا يبان بالنشر بل ينشر من العود مقدار ثلثه، فإن كان في العود طول، نشر منه موضع آخر وثالث على قدر طول العود، ويجعل بين النشر والنشر ذراعان، ثم يدفن معرضاً تحت الأرض، ويُغطّى بالتراب تغطية جيدة، بحيث يكون عليه التراب غلظ الشبر، ويُسقى مرة في الشهر، ويُصهرج حواليه، فإن اللقح ينبعث من كل مكان أثر فيه المنشار، فإذا انبعث اللقح على قدر الذراع يُنقّى منه الضعيف ويُترك القوي، ولا يُقصّر في حراسته من المواشي، ولا يفتر في عمارته والنظر فيه، فإذا ارتفع اللقح نُقل منه ما يصلح للتنقيل، ويُحفر لها حفر غماق، ويكون ذلك في شهر آذار (ص٢٠١).

كما أوضح الطغنري طريقة زراعية متطوّرة في مكافحة الأمراض التي تصيب شجرة الزيتون بقوله: "يُعمد إلى الزيتون الذي احترق وبالغه الحرق، فيُنقّى منه ما احترق بالفؤوس والشوافير، ثم يُردُّ التراب إلى الحفر الذي يكون في وسط الزيتون التي بلغها الحرق، وتُملأ بالتراب، وتُخلّى الحفرة دائرة الزيتون

---

[1] هي إحدى طرائق الإكثار الخضري للنباتات تجري بهدف الحصول على نباتات طويلة خلال وقت قصير، ويُنفّذ الترقيد في الربيع، ويكون للنبات قدرة أكبر على التجذير مقارنة مع الطرائق الأخرى. ويكون الترقيد بأخذ أحد الفروع القريبة من التربة ويدخل داخل الأرض بجزء منه ويطمر بالتراب ويترك نهاية الفرع خارج التربة.

مكشوفة للهواء، ولا يقصّر في عمارة الأرض حوالي الأصول وإزاحة العشب عند ظهوره، فإذا انبعث اللقح وظهر وارتفع نحو الذراع، عمد إليه فنفي منه الضعيف وخفف، ويبتهل في تنقيتها كل العام، ويطلب بها العلو، ويترك منها دائرة أصل كل زيتونة نحو العشرين إلى ما قاربها، ولقد رأيت منها في الأصل خمسة وعشرين وأزيد قد اندفعت وأثمرت وأقرّت بالزيتون أحسن" (ص٢٠٢).

يتناول كتاب "زهرة البستان ونزهة الأذهان" كيفية غراسة وتدبير الكثير من الثمار كالتفاح والإجاص والسفرجل والتوت، وفوائدها وخواصها (ص٢٥٨- ٢٧٨)، وأوقات الغراسات لكل نوع من الشجر، وما يوافق كل أرض من أنواع الغراسات وما ينافره (ص٢٧٩- ٢٨٥)، وعلاج الشجر ودفع الآفات عنه، وكيفية تقليم الأشجار وأوقاته المستحسنة (ص ٢٨٦- ٣٠١).

إن الطغنري الغرناطي هو أحد المؤلفين الأكثر أصالة ضمن أولئك الذين تناولوا موضوع المياه، ولا سيما ما يتعلق بحفر الآبار والتنقيب عن المياه، فهو يتبع بكل عناية الأساليب المذكورة في الفلاحة النبطية، بعد أن يطرح منها الجوانب الغيبية، كما أن العوامل الغيبية تبدو في رسائله معدَّلة ومندمجة بالعوامل العقلانية، وهو يعوّل أخيراً على تجاربه الشخصية التي يعارضها أحياناً بأساليب تعلّمها خلال أسفاره في بلاد الشام وإفريقية.

٤- ابن العوام الإشبيلي[١]، "كتاب الفلاحة":

وضع كتابه القيّم "كتاب الفلاحة"[٢]، الذي تُرجم وطُبع مرّات عدّة، كما وضع "رسالة في تربية الكروم".. ويعدّ بحق نابغة في العلوم الزراعية المختلفة في المجالين النظري والتطبيقي، فكان قدوة لكبار العلماء الذين ذاع صيتهم في مشارق الأرض ومغاربها.

درس على يد بعض علماء المشرق العربي مثل ابن وحشية، وكان غزير الإنتاج والاكتشافات، لكن فترة الحروب الأوربية على الأندلس تسبّبت في ضياع معظم مصنّفاته. كما بذل علماء الغرب محاولات لطمس منجزاته العلمية، لذلك لا يعرف العالم من مؤلفات ابن العوام سوى كتب: "رسالة في تربية الكَرم" أي العنب، و"عيون الحقائق وإيضاح الطرائق"، و"كتاب الفلاحة" الذي نحن بصدد قراءته، وهو أشهر مؤلفاته، حيث استفاد الأوروبيون منه كثيراً، ويعد موسوعة زراعية جمع فيه خلاصات موثّقة لما عرفته شعوب الأندلس ومصر والعراق والمغرب العربي في مجال الزراعة والمياه والبيطرة فقرروه على طلاب العلوم الزراعية في جامعاتهم لقرون عدّة.

---

(١) هو أبو زكريا يحيى بن محمد بن أحمد بن العوام، ولد في "إشبيلية" أحبَّ الزراعة منذ صباه، وكان كثير التردّد إلى مزارع أبيه، يتفقّد أحوال العمّال ويقلّب في الثمار، ويتأمّل أطوار النبات.. فلاحظ أبوه شغفه بحب الأرض والزراعة، فشجّعه على تحصيل المعارف والعلوم من مخطوطات الفلاحة المكتوبة باللغتين العربية والفارسية وغيرهما، وذلك بعد أن أعانه على تحصيل القدر الكافي من علوم القرآن والفقه والحديث واللغة، وكذلك الرياضيات. فهو من العلماء العرب الذين اهتموا بالفلاحة والهندسة الزراعية والماء علماً ولغة وحضارة وإنباطاً، وبالظواهر الجوية والسطحية والجوفية. مات ابن العوام على الأغلب سنة ٥٨٠هـ/١١٨٤م، وترك آثاراً باقية يزخر بها التراث العلمي العربي على مرّ العصور.

(٢) أبو زكريا يحيى بن محمد بن أحمد بن العوام الإشبيلي: كتاب الفلاحة - الجزء الأول، نشره مع ترجمة إسبانية المستشرق الإسباني "خوسي أنطونيو بانكيري" — Josef Antonio Banqueri" سنة ١٨٠٢، المكتبة الوطنية - مدريد.

ومن مظاهر الاهتمام العالمي بهذا الكتاب، قيام المستشرق الإسباني الأب "بانكويري" بترجمته إلى اللغة الإسبانية، وطُبع في مدريد عام ١٨٠٢م، نسخته الخطّية محفوظة في مكتبة "الإسكوريال"، وهي النسخة التي اطلعنا عليها، طُبعت في مجلدين ضخمين من القطع الكبير، مع مقدمة نقدية باللغة الإسبانية، بلغ عدد صفحات المجلد الأول منها ٦٩٨ صفحة، وعدد صفحات المجلد الثاني ٧٥٦ صفحة، وتتكون كل صفحة من عمودين: الأيمن وفيه النص باللغة العربية، والأيسر وفيه الترجمة إلى اللغة الإسبانية. كما ترجمه المستشرق الفرنسي "كليمان موليه" (١٧٩٦- ١٨٦٩) إلى الفرنسية ونشره في عام ١٨٦٥م، وصدرت في عام ٢٠١٢ طبعة بسبعة أجزاء بعنوان (الفلاحة الأندلسية) من تحقيقات مجمع اللغة العربية في الأردن، حيث حقّقها كلٌّ من: د.أنور أبو سويلم، ود.سمير الدروبي، ود.علي أرشيد محاسنة[(١)].

سبق ابن العوام إلى آليَّاتٍ تطبيقيَّة في علم الفلاحة من بينها: الرَّيُّ بالجِرار (وهو ما يُعرَف اليومَ بالريّ بالتنقيط)، والمَشارِق المُكَنَّة (ويعنَى بها في عصرنا البيوت البلاستيكية).

وبذلك خالف كل من سبقه من المؤلفين في هذا المجال الذين خلطوا بين موضوع الفلاحة ومواضيع الطب والتداوي ليكون الكتاب موجهاً لمن يريد أن يتخذ من الفلاحة صنعة له وفي ذلك يقول: "من يريد أن يتخذ هذا الفن صنعة يصل بها بحول الله إلى معاشه ويستعين بها على قوته وقوت عياله وأطفاله وجنى فيه حاجته وبلغ فيه إرادته واستعان بذلك على منافع دنياه ومصالح أخراه بتوفيق الله إياه، إذ بالغراسات والزراعات تكثر بمشيئة الله الأقوات"(ص١).

---

(١) منشورات مجمع اللغة العربية الأردني، طبعة أولى ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

اهتم ابن العوام بالفلاحة، وأتقنها وصنّفها علماً كاملاً، وقسّمها إلى قسمين: بعلاً وسقياً، "أحمدها عاقبة وأضمنها سلامة السقي بالعيون أو من الأنهار بالسواقي، والقسم الثاني شاق ومتعب، وهو السقي بالآلات من النواعير والسواقي والدُّلي التي تدور بها الإبل والحمير والبغال"(ص٥).

وحين عرّف الفلاحة قال: "معنى فلاحة الأرض هو إصلاحها وغراسة الأشجار فيها وتركيب ما يصلحه التركيب منها وزراعة الحبوب المعتاد زراعتها فيها وإصلاح ذلك وإمداده بما ينفعه ويجوده وعلاج ذلك بما ينفع بمشيئة الله الآفات عنه ومعرفة جيد الأرض ووسطها والدون منها وهذا هو الأصل الذي لا يستغنى عنه ومعرفة ما يصلح أن يزرع أو يغرس في كل نوع منها من الشجر والحبوب والخضر واختيار النوع الجيد من ذلك ومعرفة الوقت الملائم لزراعة كل منها والهواء الموافق لذلك وغراسة ما يغرس فيها فكيفية العمل في الزراعة وفي الغراسة أيضاً ومعرفة أنواع المياه التي تصلح للسقي لكل نوع منها وقدرة معرفة الزبول وإصلاحها وما يصلح منها بكل نوع من أنواع الأشجار والخضر والزرع والأرض وكيفية العمل في عمارة الأرض قبل زراعتها وبعد غراستها وتزبيلها وتعديلها لجري الماء عليها بعد سقيها وتقدير ما يحتمل من الأرض من أنواع البذر وصفة العمل في التذكير وعلاج الخضر والأشجار من الآفات اللاحقة لها وتدبير ذلك كله والقيام عليه بما يصلحه حتى يدرك فائده ويكثر بمشيئة الله عائدهُ وكيفية العمل في اختزان الحبوب وفواكه الأشجار وفوائد الأثمار وشبه هذا مما تلحق به إن شاء الله تعالى" (ص٦ و٧).

اطّلع ابن العوام على مؤلفات علماء عرب في الفلاحة والنبات مثل: أبي الخير الإشبيلي[١]، وابن الحجاج الإشبيلي[٢]، وابن بصّال الأندلسي[٣]، وابن

[١] أفاد من كتاب أبي الخير الإشبيلي "عمدة الطبيب في معرفة النبات".
[٢] أفاد من كتابه: "المقنع"
[٣] أفاد من كتابه "القصد والبيان".

وافد، والحاج الغرناطي الطغنري[١]، وابن حزم الأندلسي، وابن وحشية[٢]، وابن الأكفاني، وعلى مؤلفات علماء غير عرب في الفلاحة الرومية واليونانية مثل: قسطوس الرومي[٣]، وكسينوس، ويوقنسوس، طاربطيوس.. ديمقراطيس الرومي، طروراطيقوس، لاون سود، بورقسطوس، مهراريس اليوناني، ومرسيال الطبيبي، وأنتريلوس الأفريقي، ويونيوس، بارون الرومي، عالم الروم سادهيس سيانوس سراعوس، أنطوليوس شولون، سيداغوس الإسباني، وبارون لاقطيوس، وأرسطو طاليس، ودياسقو ريدوس، وجالينوس، وسوريوس، وأبي قراط، وقوثامي، والمتأخرين: الرازي[٤]، وإسحق بن سليمان، وثابت بن قرة، وأبي حنيفة الدينوري[٥] وغيرهم (ص٨- ٩).

ويقول فيما يقول حول مصادر كتابه: واعتمدت على ما تضمنه كتاب الشيخ الفقيه الإمام أبو عمر بن حجاج رحمه الله المسمّى بالمقنع، وهو الذي ألفه سنة ٤٦٦هـ، وهو مبني على آراء أجلّة الفلاحين والمتكلمين، نقل فيه نصوص أقوالهم وعزاها إليهم" (ص ٧- ٨).

ويضيف: "واعتمدت أيضاً مع ذلك على ما استحسنته مما تضمنته الكتب المذكورة بعد هذا، منها كتاب الفلاحة النبطية من تأليف قوثامي، وهو مبني على أقوال أجلّة الحكماء وغيرهم وذكر فيه أسماءهم وعددهم منهم: آدم وصغريث وينبوشاد وأخنوخا وماسي ودواناي وطامثرى وغيرهم"(ص٨- ٩).

---

(١) أفاد ابن العوام من كتاب الطغنري: "زهر البستان ونزهة الأذهان".

(٢) أفاد ابن العوام من كتاب "الفلاحة النبطية" لـ "قوثامي"، الذي نقله عن النبطية ابن وحشية الأندلسي.

(٣) أفاد من كتاب (الفلاحة الرومية) لـ "قسطوس الرومي".

(٤) أفاد ابن العوام من كتاب أبي بكر الرازي: "منافع الأغذية ودفع مضارها".

(٥) أفاد من كتاب "النبات" للدينوري.

ومن مصادره أيضا كتاب الشيخ أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن بصال الأندلسي رحمه الله، وهو المبني على تجاربه، وكتاب الشيخ الحكيم أبي الخير الإشبيلي رحمه الله، وهو مبني على آراء جماعة من الحكماء والفلاحين، وعلى تجاربه، وما إن ينتهي من ذكر جميع المصادر الأخرى لكتابه حتى يؤكد قائلا: "ولم أثبت فيه شيئاً من رأي إلا ما جرّبته مراراً فصحّ" (ص٩- ١٠).

كما اعتمد على "كتاب الحاج الغرناطي وعلامته غ، وكتاب ابن أبي الجواد وكتاب غريب بن سعد وغيرهم. ونقلت إلى هذا الكتاب أيضاً ما ألفيته منسوباً إلى الحكماء المذكورين بعد هذا وهو ديموقراط وعلامته د، وجالينوس وعلامته ج، وانتريلوس الإفريقي وعلامته ف، والفرس وعلامتهم ر، وقسطوس ق، وكوسيوسديونيسوس ك، وأرسطو طاليس طط، وعلامة مهرا ريس اليوناني م" (ص٨- ٩).

وبذلك يكون ابن العوام قد اطلع على مصادر متنوّعة ومتعدّدة لإنجاز كتابه، سواء في الفلاحة والبيطرة، أو في طباع الحيوان، أو في الأدوية، والأغذية، والغراسة أو في الأدب واللغة، فكانت مصادره ثرية مقارنة مع غيره ممن كتب عن الفلاحة والنبات.

جاء "كتاب الفلاحة" في خمسة وثلاثين باباً: "اعلم وفقنا الله وإياك أني قسمت هذا التأليف على خمسة وثلاثين باباً، وضمنت الأبواب من هذا الفن أنواعاً تقف عليها إن شاء الله تعالى وبه أستعين وعليه أتوكل واعتمدت على ما تضمنه كتاب الشيخ الفقيه الإمام أبو عمر بن حجاج رحمه الله المسمّى بالمقنع، وهو الذي ألفه سنة ٤٦٦هـ، وهو مبني على آراء أجلّة الفلاحين والمتكلمين، نقل فيه نصوص أقوالهم وعزاها إليهم" (ص ٧- ٨).

ويضيف : ".. وإني لما استوفيت بعون الله القول في ذلك بحسب الغرض المقصود إليه أضفت إلى ذلك فلاحة الحيوانات التي لا غنى عن استعمالها في فلاحة الأرض وبعض الأطيار التي تتخذ في الضياع وفي المنازل، للانتفاع بها ووصف الجيد منها"(ص٧).

ينقل عن الرازي قوله أن "أحرّ الأرض السودة (السوداء) ثم الحمرة (الحمراء) وأبرد الأرض البيضا (البيضاء) ثم الصفرا (الصفراء)، وكل أرض فيها بياض فقد غلب عليها من البرد بمقدار ذلك الجزء الذي مازجها من البياض، فكذلك يجري الأمر في الصفرا (الصفراء)، وفي سائر الألوان على هذا الحد" (ص٣٨).

كما ينقل عن "سولون"[١] قوله : "الأرض الطيبة هي الجامعة للحرارة والرطوبة، فالسواد في الأرض دليل الحرارة وكذلك الحمرة أيضاً، إلا أن حرّ الحمرة دون حر السودا (السوداء)، ثم يتلو الحمرة (الحمراء) الصفرا (الصفراء)، وهي آخر مراتب الحر، وأقرب إلى حال البرد والأرض البيضا (البيضاء) باردة" (ص٤٠).

ونقل عن "قسطوس" قوله : "الجيدة من الأرض تشرب ماء المطر الكثير التي تنبت ضروب الأعشاب فتنعم فيها وتجود وتطول، والتي تنبت عشباً رقيقاً رديئة" (ص٤٣).

وخصّص ابن العوام حديثاً عن الزبول وأنواعها وتدبيرها ومنافعها للأرض والشجر وسائر المنابت وأوقات استخدامها من السنة، ووجه استعمالها وعملها وتسمية ما تحتمله من الأشجار والخضر وما لا تحتمله منها نقلاً عن كتاب ابن حجاج وغيره من العلماء أمثال يونيوس وقوثامي وآخرين.

---

[١] هو من الفلاحين الروم المتكلمين.

يقول نقلاً عن "يونيوس" : "السرجين[1] يزيد في طيب الأرض الطيبة ، وأما الأرض الردية (الرديئة) فإنه يصلحها إصلاحاً كثيراً ويقوّيها ، والأرض الطيبة لا تحتاج إلى سرجين كثير، وأما الأرض المعتدلة فإنها تحتاج إلى أقل قليلاً مما تحتاج إليه الأرض الطيبة (المقصود الرديئة) ، وأما الأرض الضعيفة الرقيقة فإنها تحتاج إلى سرجين كثير (ص٩٨).

وتحدّث ابن العوام عن أنواع المياه المستعملة في الري ، حيث يقول نقلاً عن كتاب الفلاحة النبطية الذي ألّفه "قوثامي" ونقله إلى العربية ابن وحشية ، ويرمز إليه بحرف (ط) : "قال في ط الماء المشروب هو الذي يُقال عليه إنه العذب ، وهو الذي لا يغلبه طعم يُضاف إليه ، والعذوبة هي الطعم التَّفِهُ ، والماء المر هو شرّ المياه ، ثم الماء المالح الزعاق ثم القابض العفص ، ثم ما غلب عليه طعم بعض المعادن" (ص١٣٤).

وحول الاستدلال على قرب الماء وبعده في الأرض من طعم التربة يقول ابن العوام : "يُحفَر في تلك الأرض حفرة عمق ذراع ، ويؤخذ من تراب أسفلها ، فيُنقع في ماء عذب في إناء نظيف ، ويُذاق الماء وتُذاق التربة ، وتستطعم ، فإن ضرب طعمها أو طعم الماء الذي نقع فيه إلى مرارة فتلك الأرض عديمة الماء البتّة ، وإن ضرب إلى ملوحة حادّة فهي عديمة الماء أيضاً ، وإن ضرب إلى ملوحة خفيفة ؛ فهي أقرب إلى الماء قليلاً ، وإن كان لا طعم له فالماء أقرب إلى وجه الأرض ، وإن كان إلى التفاهة فالماء إلى سطحها قريب ، ويُشمُّ ذلك التراب ، فإذا كان بين الماء وبين وجه الأرض أذرع يسيرة وجد ريح ذلك التراب مثل رائحة التراب المستخرج من السواقي والأنهار الدائمة المياه ، إذا جفَّ ذلك التراب منها ، وكذلك الرائحة الشبيهة بالعفونة تدلُّ على قرب الماء ، والشبيهة برائحة الطحلب كذلك" (ص١٣٩).

---

[1] السِرْجينُ : الزبل.

ويشير ابن العوام إلى أن العلماء الثلاثة (قيثومي وابن بصال وأبي الخير الإشبيلي) قالوا في كتبهم إنه : "يُستدل على قرب الماء في الأرض السهلة أن يكون ينبت فيها السرو والبطم والعلّيق والعوسج والصعتر.. وغيرها.. " (ص١٣٩).. فهذه وشبهها تنبت في المواضع الرطبة قليلة الماء، وقوتها وكثرة ورقها وأغصانها وعروقها ودوام خضرتها يدلّ على كثرة الماء في باطن الأرض التي تنبت فيها، وعلى قربه وبالضد، ويدل على قرب الماء وعذوبته القصب والثيل[١]" (ص١٤٠).

وبذلك نستنتج أن هناك طرقاً للاستدلال على وجود الماء في باطن الأرض عند حفر الآبار، أشار إليها ابن العوام، منها عن طريق الحواس، ومنها عن طريق التجربة.

وحول البساتين وترتيب غراسة الاشجار، يؤكّد ابن العوام على ضرورة تسوية الأرض قبل البدء بشق السواقي وزرع الأشجار لعدّة أسباب أهمها : لئلا ينكشف أحد جذور الأشجار إذا سوّيت الأرض بعد زراعتها وذلك يسبب الضرر لها، وفي ذلك ينقل عن أبي الخير الإشبيلي وغيره القول : "يُختار للبساتين والجنّات من أنواع الأرض أطيبها بقعة وأعذبها ماء، وليكن مع ذلك معيناً، وتعدل أرضها قبل غراسها، ثم تُسوّى لجري الماء عند سقيها، لأنها إن سُوّيت أرضها بعد غراسة الأشجار فيها، فربما انكشف بعض أصول الشجرة عند تعديل الأرض فيضرُّ ذلك بها" (ص١٥٣)..

وحول الري بالتنقيط فقد سمّى ابن العوام هذه الطريقة باسم "طريقة الري بواسطة الجرار" وذلك لأنه استخدم في تطبيقها جراراً فخارية صغيرة ثبّتها داخل التربة بجانب جذوع الأشجار، بحيث تصل المياه للشجرة نقطة نقطة، وقد

---

[١] الثيْل هو كل عشب لا ساق له، كالنجيل، أو نجم الصليب.

عوّضت الجرار الفخارية بالمواد البلاستيكية، وهذه الطريقة توفر الثلثين من المياه اللازمة للزراعة.

وينقل ابن العوام عن "قسطوس" قوله: "ليجعل عند أصل الشجرة جرتان كبيرتان من فخار جديد، مملوءتان بماء عذب، وفي أسفل كل جرة منهما ثقب لطيف يجري منه الماء إلى أصل الشجرة المغروسة جرياً لطيفاً دائماً، وليكن الثقب عن حائل بينه وبين الأرض لئلا يسدُّ الطين الثقب، وكلما نقص ماؤهما مُلئتا، ويدوم ذلك نحو شهرين، فربما أطعمت تلك الشجرة من عامها، كإطعامها في موضعها، وتتعاهد بالسقي مع غيرها من الشجر، ويصلح أن يعمل هذا في تندية موضع التركيب من الشجرة المركبة بالماء العذب" (ص٢١٣).

ويضيف: "لا يُنقل شجر من موضع جيد وماء عذب إلى موضع رديء وماء غير عذب، وكل شجر تعوّد أن يُسقى بالماء الحلو فلا يُسقى عند تنقيله بالماء الزعاق، ولا الماء المالح فإن ذلك مفسد له غير مصلح، ولا يُنقل شجر من الأرض الطيبة المودِكة إلى الأرض الرملية والضعيفة، ولا من الأرض الباردة إلى الحارة، ولا من الحلوة إلى المالحة، ولا من السهل إلى الجبل، وإن لم يكن بد من ذلك في الأرض الرملية التي تمسك النداوة الكثيرة من ماء المطر وشبهه، فتملأ الحفرة من تراب طيب منقول إليها" (ص٢١٤).

ويتطرّق ابن العوّام إلى تقليم الأشجار ووقت ذلك، وذكر ما يحتمل ذلك منها وما لا يحتمله، وفيه العمل في كسح الكروم والعرائش أي زبرها، وفيه أيضاً تنقية الكروم قبل زبرها وذكر ما ينمّي الأشجار ويزيد في أعمارها".

وتناول كيفية العمل في عمارة الأرض المغروسة على حسب ما يصلح بها ويصلح بالأشجار المغروسة فيها، وفيه اختيار ووقت العمارة وتزبيل الأرض، وذكر الأشجار التي توافقها كثرة العمارة والتي لا توافقها كثرتها، وكيفية العمل في حدِّ قضبان الكرم إلى المواضع واختيار الرجال لأعمال الفلاحة (ص٥١١-٥٣٤).

وتطرق إلى كيفية معالجة الأشجار وبعض الخضر والبقول، من الأمراض إذا نزلت بها، وإماطة الأذى عنها مثل: التفاح والأجاص والليمون والعنب والتين والتوت والزيتون والرمان والخوخ والسفرجل واللوز والجوز، وفيه علاج البقول والخضر من الخمج، ووصف ما يطرد النمل، ويدفع مضرّته وما يعالج به الأشجار من الضر (ص٥٧٩- ٦٣٥).

وحول إصلاح الأرض، ومواقيت زراعتها يتحدّث ابن العوّام عن: كيفية عمل القليب (البئر)، ووقته، ومنفعته وإصلاح الأرض بعد كلالها به، وعما يريح الأرض ويصلحها من الحبوب والقطاني إذا زُرعت فيها، واختيار البذور والزراريع ومعرفة الجيد منها وتنبيتها، ومعرفة ما يصلح لكل نوع من الحبوب من أنواع الأرض التي تزرع فيها.

إن غنى كتاب "الفلاحة الأندلسية" ينبع من كونه أسّس للمدرسة العربية في الفلاحة، ويمكن إجمال منهجه العلمي الذي اتبعه بأنه قصد الجمع بين التبحّر العلمي في المصادر القديمة التي سبقته، وبين المعارف العملية التطبيقية التي استقاها من تجاربه الشخصية، واتسم بالأمانة العلمية في العرض والاستشهاد بأقوال غيره، لذلك يعدُّ أول من ابتكر طريقة الري بالتنقيط التي انتشرت حالياً في منطقتنا العربية، بغية توفير كمية مياه الري، وقد سمّى ابن العوام طريقته هذه باسم "الري بالجرار" وذلك لأنه استخدم في تطبيقها جراراً فخارية صغيرة ثبّتها داخل التربة بجانب جذوع الأشجار، بحيث تصل المياه للشجرة نقطة نقطة، وكان الداعي لابتكاره هذه الطريقة هو توفير أكبر كمية من الماء.

تميّز "كتاب الفلاحة" بالتجديد والتجريب، إضافةً إلى استفادته من الموروث العلمي المتعلق بميدان الفلاحة وما يرتبط بها من علوم، حيث نجد أنه يعرض ويؤصّل لهذا العلم بلغة سهلة ميسورة على غالب القرّاء حتى غير المتخصّصين، كما كان له الفضل في تأسيس كثير من النظريات وتسجيل معلومات قيّمة جدّاً

تحصّل عليها من خلال مطالعاته الواسعة أو من خلال تجاربه الشخصية في البستنة والزراعة، فهو يُعَدُّ أول من وضع تفصيلاً علمياً لأنواع التربة حسب خصائصها التركيبية، وبيَّن أن اختلاف أنواع التربة عامل كبير في اختلاف أنواع النباتات من منطقة لأخرى.

تدلُّ مادة الكتاب على إلمام المؤلف بالتراث العلمي الزراعي منذ عهد الإغريق حتى أيامه، لذلك ينظر إليه كأفضل كتب علم النباتات العربية ومن أفضل كتب العلوم التطبيقية، وقد ترجم إلى اللغتين الإسبانية والفرنسية.

كان ابن العوام عالماً موضوعياً دقيقاً، يعتمد على المراجع وينسب الأقوال لأصحابها، وإذا عارض رأياً قدّم أدلّته التي ترجّح ما يراه هو، وقد جمع ما توصّل إليه من معارف وعلوم في المجالات الزراعية بين دفتي هذا الكتاب الذي لم يشتمل على العلوم الزراعية فقط، وإنما اشتمل على العلوم البيطرية كذلك، كما احتوى على نتائج العديد من التجارب التي أجراها في علم الأراضي، وعلم المياه والري، وفي علم مكافحة الأمراض والآفات، وتجارب في علوم البستنة والبيطرة والسلالات والتكاثر.

يعد كتاب الفلاحة لابن العوام، بلا شك، المرجع الزراعي الأكثر شمولاً في اللغة العربية، فهو يجمع المعرفة المتعلقة في الزراعة والبستنة وتربية الحيوانات في ذلك الوقت، داخل خلاصة وافية وضخمة لمقتطفات من جميع الكتب والتقاليد الزراعية السابقة.

وسيبقى هذا الكتاب مرجعاً أساسياً لقرون عدّة لأنه: من أهم الكتب العربية من هذا النوع، حيث استفاد من تجاربه العلمية العملية، وقدّم وصفاً دقيقاً لنحو (٥٨٥) نوعاً من النباتات ذكر منها (٥٥) نوعاً من الأشجار المثمرة، ولأنّه عالج الأمور الزراعية كلها تقريباً بأسلوب سهل جذاب وتنسيق علمي، لا تمل

قراءته ، واتسم بالأمانة العلمية في العرض والاستشهاد بأقوال غيره.. ولأنّه احتوى على معلومات عن ابتكار ابن العوام الري (بواسطة الجرار) بالتنقيط بغية الترشيد في استخدام مياه الري ، ولأنّه عكس خبرة ابن العوام الواسعة بالبيطرة لارتباطها الوثيق بعلمي الزراعة والنبات ومن جانب آخر تربية الحيوان.

القدس.. مكانتها.. ورمزيتها في التراث العربي والإسلامي)

رشيد موعد*

في كتابه "معجم البلدان" أشار ياقوت الحموي مقارباً المعنى اللغوي "للمقدَّس" قائلاً:

المقدَّس في اللغة "المتنزه" العالي المترفع.. ومعنى نُقدِّس لك.. أي نُطهِّر أنفسنا لك.. ومن هنا "بيت المقدس"(١) أي "البيت المُقدَّس" المطهر "الذي يتطهر به المرء من الذنوب".

وفي لسان العرب لابن منظور نرى لديه في مادة "قدس": القُدُّوس "الطاهر المتنزه عن العيوب والنواقص"(٢).

من هذا الشرح نأخذ "أن مدينة القدس العربية.. انفردت من بين دول العالم.. في أنها صارت الملتقى الروحي لأبناء الديانات الإبراهيمية.. ورمزهم المقدس..

وتتميز الرؤية الإسلامية والروحية للقدس عن الديانات الأخرى في أنها تحتضن الجغرافيا المقدسة لهذه الديانات.. ويظهر التبجيل لكل ما يذكر عن هذه المقدسات(٣).

* باحث في التراث.

ويأتي النبي محمد ﷺ تبعاً لذلك متمماً لرسالة من سبقه من الأنبياء.

وقد جاء في سورة الإسراء: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير﴾ وقد صلى الرسول الأعظم محمد بالأنبياء بعد المعراج في القدس. ما دفع أحد الفلاسفة ((لوران غاسبار)) إلى القول: ــ كيف نعجب.. إذا أصبحت القدس مدينة.. "إبراهيم وداود وسليمان وزكريا ويسوع ومحمد عزيزة المسلمين".

أجمع المؤرخون.. على أن الكنعانيين أول من سكن مدينة القدس حيث بدأوا عمارتها منذ الألف الثالث قبل الميلاد على التلال الغربية من "عين سلوان" وفي الجنوب الشرقي من الحرم القدسي ويحيط بها ثلاثة أودية(٦):

وادي سلوان ـ وادي النار ـ ووادي الربابة..

وتوسعت المدينة حتى اتصلت بالمرتفع الذي بُني عليه الحرم القدسي.. وهو الذي يسميه الأوروبيون "جبل موريا" واتصلت أيضاً بجبل "أُكر" الذي تقع عليه كنيسة القيامة.

وأطلّت عدة جبال على مدينة القدس، في مقدمتها "جبل المكبِّر" في جنوبها، وهو الذي دخله الخليفة "عمر بن الخطاب" رضي الله عنه عند فتحه القدس عام ١٦هـ وسُميَّ "بالمكبِّر" لأن الخليفة عمر كبَّر فيه عند وصوله.. وجبل الطور.. وجبل الزيتون الذي صعد منه السيد المسيح عليه السلام إلى "السماء".

وأطلق "الكنعانيون" على المدينة اسم "أورشليم" قبل أن يدخلها "داوود بأكثر من ١٠٠٠ عام أي مدينة السلام.

ويذكر المؤرخون أن "ملكي صادق" كان أول من اختطها وهو من الملوك اليبوسيين المشهور بحبه للسلام.. (٧) لذلك لقب بـ "ملك السلام" وجاء اسم المدينة مدينة السلام، أي "أور ـ سالم" وكلمة "أُور" تعني باللغة السومرية مدينة بينما كلمة سالم هو اسم "إله السلام الكنعاني"..

تعاقب على حكم القدس.. البابليون والفرس واليونان والرومان.. في ربيع عام ٧٠ ميلادي هدم "تيطوس" هيكل "هيرودت" ودمَّر أسوار القدس اليبوسية.. وأصدر أمراً بمنع دخول اليهود إلى مدينة القدس، بعد أن سماها "إيليا" على اسمه(٨).

وبعد الفتح العمري لمدينة القدس أطلقوا عليها اسم "القدس" أو "بيت المقدس" أو "القدس الشريف". وقد عبر أحد المفكرين الأوروبيين "ماسينيون" بقوله:

"ما من مسلم مؤمن يقبل التنازل عن الخليل ولا عن القدس خصوصاً.. فهي ثالث الحرمين بين "مكة والمدينة".

إن القدس هي نقطة تلاقي الإسلام الذي ولد في الصحراء.. العربية، وتلاحمه مع الإنسانية العالية.. كما أن القدس ستصبح قبلة الإسلام الأخيرة.. ويحل الأقصى محل مكة المكرمة "الكعبة" في آخر الزمان(٩).

إذن فلا يتصور أن يتنازل الإسلام عن الأقصى.

يروي ابن اسحاق عن أبي سعيد الخدري عن النبي محمد ﷺ أنه صعد عارجاً من القدس إلى السماء السابعة، فالتقى في أثناء عروجه الأنبياء السابقين.. (١٠)

ففي السماء الأولى.. التقى بآدم.. وفي السماء الثانية التقى بعيسى بن مريم ويحيى بن زكريا.. وفي الثالثة التقى بيوسف بن يعقوب.. وفي الرابعة بإدريس.. وفي الخامسة بهارون بن عمران.. وفي السادسة بموسى بن عمران وفي السماء السابعة، وعلى عتبة سدرة المنتهى، تعرف على أبيه وأبي الأنبياء "إبراهيم الخليل".

وعن ابن مسعود عن النبي محمد ﷺ ثم مضينا حتى أتينا "بيت المقدس.. ونشرت لي الأنبياء.. فصلَّيت بهم في بيت المقدس. ويذكر أن جبريل عليه السلام قال يا محمد أتدري من صلى خلفك في بيت المقدس قال محمد ﷺ لا أدري.. قال

جبريل: لقد صلى خلفك كل نبي بعثه الله(١١).

وهذا ما يرفع شأن "مدينة القدس".. كما أن صعود النبي من على صعيد القدس من فوق الصخرة التي هي في المسجد الأقصى إلى "سدرة المنتهى" في السماء السابعة يضفي المزيد من القداسة والرفعة على المسجد الأقصى... وعلى المدينة المقدسة "القدس"(١٢).

فضلاً عن أن تبادل كل من مكة المكرمة والقدس لموقع القبلة الذي يتجه نحوها المسلمون في صلاتهم..

عن أبي ذر الغفاري الصحابي قال: قلت لرسول الله أي مسجد وضع على وجه الأرض أولاً قال "المسجد الحرام" ثم بعده "بيت المقدس" وإن بينهما ٤٠ عاماً.

يذكر ابن هشام في كتابه "التيجان" أن آدم عليه السلام لّما بنى الكعبة أمره الله بالسير إلى بيت المقدس.. وإن يبنيه.. فبناه ونسَكَ فيه.

ويذهب الإمام أبو العباس القرطبي في تفسيره إلى أنّه يجوز أن يكون الملائكة هم الذين بنوا المسجد الأقصى بعد أن بنوا البيت الحرام بإذن الله(١٣).

وأشارت بعض الأحاديث إلى أن النبي ﷺ كان يجمع في صلاته ما بين القبلتين.

فحسب ابن عساكر كان الرسول ﷺ يصلي وهو في مكة نحو بيت المقدس والكعبة بين يديه.. وبعدها هاجر إلى المدينة ستة عشر شهراً ثم صرف إلى الكعبة فكانت القدس في العهد المكي وبداية العهد المدني قبلة المسلمين. فكان النبي ﷺ يصلي في البيت الحرام في العهد المكي ويتلو القرآن فيه، إلا أنه أمر المسلمين التوجه بصلاتهم نحو القدس ربما ليظهر تميز الإسلام عن العقائد الوثنية التي تملأ برموزها البيت الحرام فكان توجُه المسلمين شطر القدس المركز الروحي لأهل الكتاب علامة على استمرار دين الوحي. ثم بعد هجرة النبي ﷺ إلى المدينة ظل

يوجه صلاته نحو بيت المقدس إلى أن أتاه الأمر الإلهي، بنقل وجهة صلاته إلى الكعبة وذلك بالآية الكريمة: ﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينَّك قبلة ترضاها، فولِّ وجهك شطر المسجد الحرام، وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾ سورة البقرة الآية(١٤٣) وعن الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال:

سمعت رسول الله ﷺ يقول:

سيد البقاع "بيت المقدس" وسيد الصخور "صخرة بيت المقدس". وتكثر المرويات وتتواتر في أن للمسجد الحرام والمسجد الأقصى ما يوازيهما في السماء.

ويرى المفسرون أن الآية الكريمة: ﴿والتين والزيتون.. وطور سنين.. وهذا البلد الأمين﴾ أن الطور هو سيناء والزيتون يرمز إلى بيت المقدس والبلد الأمين مكة المكرمة.

ويذهب التفسير الرمزي لوحدة الصعيد المقدس الإسلامي إلى ذروته مع تمثل تبادل البيت الحرام والمسجد الأقصى لمهمة استقبال المسلمين للكعبة أثناء الصلاة.

فكانت القدس قبلتهم الأولى إلى أن نزل الوحي الإلهي بتوجيه المسلمين وجوههم صوب المسجد الحرام في صلاتهم. إذن فإن القدس ستأخذ موقع القبلة في نهاية الزمان(١٥).

وروى "ياقوت الحموي" في معجمه عن الصحابي كعب.. بأن العرض والحساب يوم القيامة سيكون في بيت المقدس. وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: (١٦) "لا تشد الرحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد وهي: "المسجد الحرام.. ومسجدي هذا.. والمسجد الأقصى". وقد قارن المسلمون بين تلك الأمكنة المقدسة. ما بين عين زمزم في مكة.. وعين سلوان في القدس"(١٧). فيقول رسول الله زمزم وعين سلوان التي ببيت المقدس من عيون الجنة.

والفيلسوف الشاعر أبو العلاء المعري يؤكد ذلك فيقول:

وبعين سلوان التي في قدسها   طعم يوهم أنه من زمزم

وبيت المقدس هو أحد البيوت المقدسة الثلاثة عند المسلمين التي يتضاعف فيها أجر الصلاة حيث قال أبو الدرداء عن الرسول محمد ﷺ : "إن الصلاة في المسجد الحرام بمئة ألف صلاة.. والصلاة في مسجدي بألف صلاة.. والصلاة في بيت المقدس بـ ٥٠٠ صلاة" (١٨).

وجاء في الآية الكريمة: ﴿واستمع يوم ينادي المنادي من مكان قريب﴾.

وهنا المنادي في هذه الآية هو "اسرافيل" الذي ينفخ في الصور يوم القيامة من بيت المقدس بالحشر. وبيت المقدس يكون موقعه جغرافياً "**وسط العالم" أي "وسط الأرض"** وهناك أيضاً كثير من المرويات الإسلامية التي ترسّخ من جلال القدس في الضمير الإسلامي.. كاقتران بعض الأنبياء بجغرافية القدس. فانطلاقاً من القصص القرآنية يتحدثون عن أن موسى عليه السلام كلّم الله في أرض بيت المقدس وتاب الله على داود وسليمان في بيت المقدس ورد الله على سليمان ملكه في بيت المقدس.. وبشّر الله زكريا بيحيى في بيت المقدس.. وسخرّ الله لداود الجبال والطير في بيت المقدس.. وكان الأنبياء يُقرّبون القرابين في بيت المقدس.. وأوتيت مريم فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء في بيت المقدس. وولد عيسى كما تَعلّم في المهد هناك وانزلت عليه المائدة في بيت المقدس وتوفيت السيدة مريم عليها السلام ودفنت في بيت المقدس.

كما أن الصخرة المشرفة اقترنت تاريخياً بالذاكرة الإسلامية بحدث جليل للغاية وهو حادث "الفداء والتضحية" حيث اختارها إبراهيم الخليل عليه السلام لتكون مكاناً ليضحي بولده إسماعيل والذي استبدله باللحظة الأخيرة بكبش سمين بإرادة إلهية فشكّل ذلك الحدث الجليل الأصل التكويني لـ "عيد الأضحى" المبارك لدى المسلمين.. كما جاء في الآية الكريمة ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾(٢٠).

توجهت أنظار المسلمين بعد فَتْحهم دمشق صوب القدس. فقد جمع أبو عبيدة الجراح أمراء المسلمين للتشاور معهم فسألوا الخليفة عمر بن الخطاب حول توجههم إلى القدس أم إلى قيسارية فكانت نصيحة الإمام علي بن أبي طالب للخليفة عمر بن الخطاب أن يكون التوجه إلى القدس(٢١).

وذكر الواقدي.. أنه ما إنْ نزل المسلمون القدس حتى كبَّروا وصلوا وأخذوا يدعون بالنصر وهذا يظهر مدى تعلق المسلمين الوجداني بالقدس. وهو ما يتأكد تاريخياً من موقف البطرك "صفرونيوس" بطريرك "القدس" عندما يئس المدافعون عن المدينة قال "لهم صفرونيوس".

إننا نجد في العِلْم الذي ورثناه عن المتقدمين: (٢٢) "إن الذي يفتح الأرض في الطول والعرض هو الرجل الأسمر الأحور المسمى "عمر صاحب نبيهم محمد.. فإذا كان قد قَدِمَ فلا سبيل لقتالهم.. ولا بد لي أن أنظر إليه وإلى صورته فإذا كان إياه عمدْتُ إلى مصالحته وإن كان غيره. لا نسلم إليه قط لأن مدينتنا القدس لا تفتح إلا على يده" وهكذا أصرَّ "صفرونيوس" في مفاوضاته مع القائد أبي عبيدة الجراح على مجيء الخليفة عمر بن الخطاب حتى يتأكد من صفاته التي تتوافق مع ما تنبؤوا به من المتقدمين "ليفتح له البلد".

ويسرد المؤرخون حكاية قدوم الخليفة عمر بن الخطاب وتسلمه مفاتيح القدس بعد أن أعطى "بطريركها صفرونيوس" "عهداً" سُمي فيما بعد **"بالعهدة العمرية"** جاء فيه حسب رواية الطبري في كتابه "تاريخ الرسل والملوك" الجزء ٣ "بسم الله الرحمن الرحيم.. هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيليا من الأمان.. وأعطاهم أماناً لأنفسهم ولأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسائر ملتها أن لا تُسكن ولا تهدم ولا يكرهون على دينهم ولا يسكن بإيليا أحد معهم من اليهود". وشهد على ذلك كل من:

خالد بن الوليد ـ عمرو بن العاص ـ عبد الرحمن بن عوف ـ معاوية بن أبي سفيان، وكتب هذه العهدة والوثيقة (الصحابي أبي بن كعب) سنة ١٦ هجري.

وكان إجلال القدس قد فرض نفسه على الجميع حتى إن بلال بن رباح مؤذن الرسول الذي توقف عن الأذان بعد وفاته وافق في حضرة المسجد الأقصى على الأذان فيه.

جذبت القدس الكثير من الصحابة والتابعين لزيارتها والتعبد بها لاعتقادهم بأنها أرض "**المحشر والمنشر**" فمنهم: عمر بن الخطاب ــ وأبو عبيدة بن الجراح ــ وبلال بن رباح مؤذن الرسول ـ وخالد بن الوليد ـ وصفية بنت يحيى زوجة النبي محمد ﷺ التي صعدت صور زيتا وقالت: من هنا يتفرق الناس يوم القيامة إلى الجنة أو إلى النار. وزارها أيضاً الصحابي سعد بن أبي وقاص ــ وعمرو بن العاص وسلمان الفارسي وعياض بن غنم وأبو هريرة ـ ومعاذ بن جبل(٢٥).

ومن اهتمام الخليفة الراشدي عثمان بن عفان بالقدس أنه قام ببناء حديقة عامة شاسعة حول بركة عين سلوان.

أبرز العرب والمسلمون تعلقهم بالقدس وإجلالهم لها عبر علاقتهم التاريخية بها منذ الفتح العمري عام ١٦هــ ــ ٦٣٩م إن كان في كتاباتهم وتأليفهم ومروياتهم وهو ما تجلى في المؤلفات المخصصة "بفضائل القدس" والتقرب إليها والهجرة لها والإنفاق على مرافقها المختلفة حتى صارت "درة المدن" تنجذب إليها القلوب من كل صوب.

لقد جسَّد المسلمون منذ الفتح العمري تعلقهم الروحي بالقدس بأشكال مختلفة.. إن كان بتشييد عمارتها ـ ولا سيما العناية ببناء المسجد الأقصى وما حوله ــ أو الاتجاه للتقرب منها، والبدء بالحج منها إلى مكة المكرمة والسكنى بها وتكريس إسلاميتها بشتى الطرق.

لم تبدأ علاقة العرب بالقدس بالفتح، إنما تكرست إسلاميتها منذ ذلك التاريخ.

يقول "روجيه غارودي" :

"في عام ٦٣٨م لم يكن العرب من وصل فلسطين.. وإنما هو الإسلام.. إذ إن العرب كانوا في فلسطين منذ أكثر من ٣٠٠٠ آلاف عام أي منذ الهجرات السامية الأولى القادمة من الجزيرة العربية.. تلك التي كانت تجوب أرجاء الهلال الخصيب من عموريين وكنعانيين وعرب من ذوي أصل إثني واحد وأسرة لغوية واحدة"(٢٧). روجيه غارودي (فلسطين أرض الرسالات السماوية) دمشق ١٩٨٨ ص ١١٩.

فالوعي الرمزي الإسلامي وضع فتح القدس في قلب الرؤية النبوية.. فيُروى عن شداد بن أوس الخزري أنه لما دَنت وفاة رسول الله ﷺ قام شداد بن أوس وجلس.. ثم قام وجلس.. فقال النبي ما قلقك يا شداد.. فقال يا رسول الله ضاقت بي الأرض.. فقال رسول الله ﷺ :إلا إن الشام سيفتح إن شاء الله.. وبيت المقدس سيفتح إن شاء الله وتكون يا شداد أنت وولدك من بعد أئمة بها إن شاء الله(٢٨).

ومن هنا أيضاً يُنسب إلى النبي ﷺ قوله : "أيها الناس أريد الروم" لكن المنيَّة فاجأته.. فأكمل أبو بكر الصديق وصيته.. وراح يستنفر العرب من أجل فتح الشام وبيت المقدس فجهز أربعة جيوش من أجل ذلك(٢٩).

لذا توجهت أنظار المسلمين إثر فتحهم دمشق صوب القدس حيث جمع أبو عبيده بن الجراح امراء المسلمين للتشاور معهم.. فسألوا عمر بن الخطاب حول توجههم إلى القدس أم قيسارية فكانت نصيحة علي بن أبي طالب إلى عمر بن الخطاب أن يكون التوجه إلى القدس فأومأ عمر بكتاب إلى أبي عبيدة جاء فيه "قد أشار ابن عم رسول الله بالسير إلى بيت المقدس وأن الله سبحانه وتعالى يفتحها على يدك".

وحالما استقبل قادة الجيش الكتاب فرحوا بمسيرهم إلى بيت المقدس (٣٠).

وذكر الواقدي.. أنه ما نزل أحد من المسلمين إلى القدس ، إلاّ وكبرَّ وصلى

ودعا بالنصر.. وكان كل أمير ـ كما يقول الواقدي ـ "يريد أن يُفتح على يديه بيت المقدس" فيتمتع بالصلاة فيه والنظر إلى آثار الأنبياء.

ويقال إن الأمراء جرى على ألسنتهم في تلك الصلاة قراءة الآية الكريمة ﴿يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا﴾.

ويظهر في ذلك مدى تعلق المسلمين الروحي والوجداني بالقدس بطريقة ارتدت فيه عملية الاستيلاء عليها جاذبية رمزية روحية(٣١).

لعل من أبرز الشخصيات الصوفية التي زارت بيت المقدس قبيل الاحتلال الصليبي عام ١٠٩٩ والذي جمع بين الفقه والصوفية هو الإمام أبو حامد الغزالي. ولد في طوس.. ودرس الفقه في جرجان ثم نيسابور. أقام في القدس في الزاوية التي على باب الرحمة والتي سميت باسمه "الغزالية"(٣٢). تزهد ولبس الخيش وأكل الدون وهناك في القدس كتب "إحياء علوم الدين" و"القسطاط" و"محك النظر" كما أن إبراهيم بن الأدهم الورع والزاهد سأل بعض المشايخ فارشدوه إلى بلاد الشام فأتى طرسوس فعمل بها في البساتين.. وكان يقول ما تهنيت بالعيش إلا في بلاد الشام ثم انتهى بي المطاف إلى بيت المقدس وأقمت فيها. وكان ينام عند الصخرة المشرفة(٣٣). وكذلك سفيان الثوري الذي اشتهر بزهده وورعه الذي أتى الصخرة المشرقة في القدس فقرأ فيها ختمة القرآن الكريم كاملاً(٣٤).

في حين أن رابعة العدوية التي كانت من أعيان عصرها كما يقول ابن خلكان في كتابه "وفيات الأعيان" بعد وفاة والدها وكانت في ريعان الشباب هامت على وجهها ذهبت في طريق الشام وطالما أن القدس تقع في قلب الشام في الأرض التي باركنا حولها. ومن ثم شدت الرحال إلى بيت المقدس وكانت زاهده متعبدة وقضت فيه بقية حياتها وماتت هناك وقبرها بظاهر القدس على رأس طور زيتا(٣٥).

حين دخل صلاح الدين الأيوبي ورجاله المدينة لم يقتلوا مسيحياً واحداً، وتمكن الصليبيون من الخروج بسلام وكان الفرح شاملاً في العالم الإسلامي، فيذكر مجير الدين الحنبلي في كتاب ((الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل)) ج١ لفتح بيت المقدس، وتسامع الناس بهذا النصر والفتح، فوفدوا للزيارات من سائر البلاد. وقد كان فتحاً عظيماً شهده من أهل العلم خلق عظيم وذلك أن الناس لما بلغهم ما منَّ الله على يد البطل صلاح الدين من فتوح شاع قصده للقدس. فقصد العلماء من مصر والشام، بحيث لم يختلف صاحب شأن عن الحضور.. وارتفعت الأصوات بالتبريك والتهليل والدعاء والتكبير(٣٧).

أو كما قال الأصفهاني "والقلوب للفرح بالنصر تخشع والألسنة بالابتهال إلى الله تضرع.. والبليغ يسهب والآخرون يبكون فرحاً.. وهم عاجزون عن الكلام(٣٨).

لقد صورت الأدبيات العربية أثر العوامل الروحية في إثارة الحمية لاسترجاع بلاد الشام الساحلية ودرتها مدينة "بيت المقدس".

تمكن صلاح الدين الأيوبي من دخول القدس صلحاً بعد حصارها دون أن يدور بخلده الانتقام للمذبحة التي قام بها الصليبيون سنة ١٠٩٩ بل اقتدى بصورة الفتح العمري المسالم والعادل... فرضي أن يخرج الصليبيون بمتاعهم وأموالهم على أن يفتدي كل إفرنجي نفسه بعشرة دنانير لرجل وخمسة للمرأة ودينار واحد للطفل(٣٩).

وبقي في المدينة عدد كبير من المسيحيين الوطنيين الأرثوذكس الذين كانوا وسطاء ما بين الفرنجة وصلاح الدين وجاهروا بتفضيلهم حكم المسلمين على حكم الفرنج الكاثوليك(٤٠).

كانت فرحة المسلمين بعودة القدس إلى حمايتهم قد فاقت الوصف، ومما كان له دلالته الهائلة عندهم توقيت هذا الفتح مع ليلة الإسراء والمعراج، وهو ما أعطى إشارة مباركة وقدسية روحية.

فبينما كان المسلمون في السابع والعشرين من شهر رجب يحتفلون في كل أنحاء العالم الإسلامي بليلة الإسراء والمعراج ، وهكذا تبادلت الرواية التاريخية في تفسير الصلات العميقة التي تربط قومياً وجغرافياً وروحياً ما بين القدس ومكة والمدينة وكذلك الترابط بين الشام والجزيرة العربية تاريخياً وقومياً وجغرافياً.

ويقيس المؤرخون العرب التاريخ البشري بعلامات النبوة الكبرى وبالرسالات السماوية المتعاقبة التي نزلت على الأمم تباعاً ، ورتب تبعاً لذلك ، ثلاث دورات نبوية كبرى في التاريخ ، حدد فيها التاريخ السلالي والنبوي للبشر.

الدورة الأولى : تبدأ بآدم وأبنائه.. وتنتهي بالنبي نوح وبنيه الذين يفتحون الدورة السلالية النبوية الكبرى الثانية.

وأخيراً تبدأ الدورة النبوية الثالثة بالنبي إبراهيم وابنيه إسماعيل وإسحاق التي يختتمها النبي محمد ﷺ: ويختم بها دورة النبوة أجمعها.

وينحدر العرب وفقاً للسردية التاريخية السلالية العربية من نسل سام بن نوح.. ويُعزز المؤرخون أنّ "سام أبو العرب.. ويافث أبو الروم.. وحام أبو الحبش" .

ويذكر المؤرخ ابن عساكر عن الشعبي.. إنه بعد الطوفان ونجاة نوح وأولاده قسّم الأرض بين أولاده الثلاث فجعل لابنه سام وسطاً من الأرض وفيها بيت المقدس والنيل والفرات ودجلة وما بين قيسون إلى شرق النيل ولابنه حام جعل له غربي النيل.

أما ابنه يافث فجعل له وراء قسم سام إلى الشرق (٤١).

وينحدر العرب استناداً لذلك من سام بن نوح..

ويقسم هذا النموذج السلالي العربي إلى ثلاثة فروع :

١ ـ العرب البائدة. ٢ ـ العرب العاربة. ٣ ـ العرب المستعربة.

فالعرب البائدة هي القبائل التي كانت وبادت مثل الكنعانيين وهم سكان فلسطين والقدس القدماء وطسم وجديس ، وعاد وثمود واميم وعبيل وجرهم.

والعرب العاربة وهم اليمانيَّة القحطانيون وجدهم قحطان بن عامر المنتهي نسبه إلى العرب البائدة. ثم إن العرب البائدة، والعرب العاربة القحطانيين هم من سلالة إرم بن سام(٤٢).

ونلاحظ أن المسعودي في كتابه مروج الذهب جعل العرب العاربة والعرب البائدة تنتشر في كل أقاصي الجزيرة العربية فضلاً عن بلاد الشام بما فيها فلسطين وعاصمتها القدس حيث إن الفرع الكنعاني العربي هو من كان يقطن فلسطين وبلاد الشام(٤٣).

ويذهب ابن كثير إلى أنه كانت طسم والعماليق "الكنعانيون" واميم وجاسم أقواماً عرباً، لسانهم عربي.

ويؤكد ياقوت الحموي عروبة الكنعانيين الذين هم سكان القدس وفلسطين بقوله: إن كنعان بن سالم بن نوح إليه ينسب الكنعانيون وكانوا يتكلمون بلغة تضارع اللغة العربية.

ويذهب إلى أن الكنعانيين هم أهل الشام.. ويقول إنما سُميت الشام شاماً لسكن سام بن نوح فيها وكان كل ملك من بني كنعان يلقب "جالوت"...

إلى جانب الوعي العربي، كما تجلى في المدونات التاريخية والجغرافية والأدبية على الوحدة الاثنية السلالية... فإنه شدد على الوحدة الجغرافية التي تضم القدس إلى بلاد الشام، ووحدة بلاد الشام مع الجزيرة العربية.

فغدت القدس تبعاً لذلك، ومعها فلسطين، في قلب الشام، واطلق المؤرخ المقدسي مصطلح "إقليم الشام" معبراً عن وحدة أقاليمه المكونة من البلاد الحالية "فلسطين ـ سورية ـ لبنان" ونلاحظ أن المدونات التاريخية الكبرى مثل مدونات "الطبري واليعقوبي وابن الأثير وابن كثير" قد أجمعت على تصوير الشام وحدة جغرافية على وحدة الجزيرة العربية وقد وضعوا فلسطين التي تحتوي القدس كأحد أقسامه وسماه بعضهم: الإقليم الأول ويرجع ذلك إلى موقع القدس الجليل في داخله(٤٤).

لقد حرص الأمويون أن يولوا القدس اهتمامهم فأبرز ما قدموه هو تشييدهم للجامع الأقصى ومسجد الصخرة والحرم بطريقة لا مثيل لها في تاريخ الإسلام، فقد بدأ عبد الملك بن مروان لسعة علمه وفقهه ومعرفته بمكانة القدس في بناء أسوارها وبواباتها وكذلك دار الإمارة بجوار الحرم.. وتوَّج أعماله العظيمة تلك ببناء مسجد قبة الصخرة..

وأشرف بنفسه على بنائه.. وخصص لبنائها "خراج مصر على مدى سبع سنين"(٤٥).

وكان لعظمة البناء المشيَّد ومشهديته الباهرة أن اعترف العباسيون بمآثره..

لهذا كله جذب مسجد الصخرة المتعبدين، والأتقياء والصوفية الذين تحلقوا حولها بزواياهم ومدارسهم أما الوليد بن عبد الملك فقد استأنف نشاط والده في تكريس إسلاميَّة القدس.. فأنجز بناء "المسجد الأقصى" على الهضبة القدسية نفسها التي أقيم عليها مسجد الأقصى على الطريق الجنوبي من الحرم وهذا الحرم بناه أيضاً الوليد ليحصن داخله المسجد وقبة الصخرة(٤٧).

وقد أطلق المسلمون اسم المسجد الأقصى على الحرم وما بداخله من المسجد الأقصى ومسجد الصخرة.

ويعتقد أن "مسجد الأقصى" احتفظ قسمه الأوسط بترتيبه الأصلي رغم عاديات الزمن، وما أصابه من أضرار زمن الصليبين..

والمسجد مؤلف من جناح مركزي عريض تحده أقواس ترتكز على أعمدة، وعلى جانبيه جناحان، وفي صدر المسجد جناح مصالب ضخم تقف عليه قبة في وسطه، وأضيف إليه اثنا عشر جناحاً على طرفي الأجنحة المركزية الثلاثة(٤٧).

وترتكز قبة الصخرة على أعمدة عند مفترق الأروقة المتفرعة، وهناك تشابه كبير بين الأعمال التزيينية المنفذة في المسجد الأقصى وتلك المنفذة في قبة الصخرة(٤٨).

وقد أقيم الحرم الشريف بطريقة تجعله يحيط كسياج بالمسجد وقبة الصخرة وغيرها من المنشآت، ويشرف الحرم على سهل اللطرون من جهة الشرق.

ويبلغ طوله ٢٨٠ متراً في الجنوب و٣١٠ متراً في الشمال و٤٦٢ متراً في الشرق و٤٩١ متراً في الغرب. ويقوم على رواق يرتكز على أعمدة مربعة الشكل، يمكن الدخول إليها من أبواب كثيرة، كان عددها عند تأسيسه خمسين، بقي منها ١٥ باباً وتبلغ مساحة المسجد الأقصى والمكان المحيط بالحرم ١٤١ ألف متر مربع. ويقول المؤرخ شهاب الدين المقدسي في كتابه:

"مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام"(٤٩). إنّ القدس هي مركز وسط العالم.. وسُميت الشام شاماً لأنها تقع شمال الكعبة كما سمي اليمن كل ما كان عن يمين الكعبة.

وهكذا تبادلت الرواية التاريخية والتكامل في تفسير الصلات العميقة التي تربط قومياً وجغرافياً وروحياً ما بين القدس ومكة والشام.

واليوم نرى مفهوماً جديداً مهد لاحتلال القدس من قبل عدو صهيوني غاشم منذ عام ١٩٤٨ وعام ١٩٦٧ وحتى تاريخه لا زال.

وبعد سقوطها بيد الصهاينة اقترحت الأمم المتحدة إعلان القدس منطقة منزوعة السلاح وهو ما رفضته سلطات الاحتلال فصدر القرار رقم ٣٠٣ بتاريخ ١٩٤٩/١٢/٩ بوضعها تحت الإدارة الدولية. لكن سلطات الاحتلال أعلنت نقل العاصمة من تل أبيب إلى القدس بموجب قرار الكنيست الصادر بتاريخ ١٩٤٩/٢/٢٦.

وبعد ذلك جاء "وعد دونالد ترامب" رئيس الولايات المتحدة الأمريكية الذي يشبه "وعد بلفور المشؤوم الصادر بتاريخ ١٩١٧/١١/٢ بإعطاء اليهود وطناً قومياً في فلسطين.

فكان وعد ترامب قد استهدف أيضاً القدس حيث اعترف بها عاصمة لدولة "إسرائيل" ونقل سفارة بلاده إلى القدس مخالفاً بذلك القرارات الدولية ١٨١ لعام ١٩٤٧ و١٩٤ لعام ١٩٤٨ و٢٤٢ لعام ١٩٦٧ و٣٣٨ لعام ١٩٧٣.

ونختتم في النهاية بأن نقل القدس جيوسياسياً من موقعها الاعتباري بوصفها عاصمة أقداس المسلمين والمسيحيين إلى ما لا يريده الله ورسوله.. لتبقى القدس أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين وقبلة المسيحيين أيضاً...

وكذلك أحرار العالم إلى أن تعود إلى غابر ماضيها المشرف المجيد.

المراجع

- كتاب شمس الدين الكيلاني "رمزية القدس.. وقداسة المكان" منشورات اتحاد الكتاب العرب ٢٠٠٥ ومن ثم تأتي بالمراجع العديدة...

(١) من كتاب معجم البلدان لياقوت الحموي ــ اختيار عبد الله النبهان ــ السفر الأول دمشق وزارة الثقافة ١٩٨٢ ص ٣٧٩.

(٢) كتاب يوسف شلحت نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني (الفارابي) بيروت ٢٠٠٣ ص ٥١.

(٣) مصطفى مراد الدباغ ـ بلادنا فلسطين ــ الجزء الأول ــ القسم الأول بيروت ١٩٦٥ ص ٤١٥.

(٤) ـ لوران غاسبار ـ تاريخ فلسطين ــ منشورات وزارة الدفاع السورية ١٩٦٩ ص ٥٥.

(٥) مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات الدينية ــ ترجمة الأستاذ عبد الهادي عباس جزء أول دار دمشق ١٩٨٦ ص ٨١ ـ ٨٧.

- زمزم وعين سلوان من عيون الجنة، شرح جلال الدين السيوطي ـ سنن النسائي جزء ٢ القاهرة ص ٣٧.

(٦) محمد محمد حسن شراب كتاب بيت المقدس والمسجد الأقصى دار القلم دمشق ١٩٩٤ ص ٣٨.

(٧) خالد عبد الرحمن العك ــ كتاب تاريخ القدس العربي القديم ــ مؤسسة النوري دمشق ١٩٨٧ ص ٣٨.

(٨) محمد حسن شراب كتاب بيت المقدس والمسجد الأقصى المصدر السابق.

(٩) كتاب القدس قضية يواكيم مبارك ـ ترجمة مهاة فرخ خوري مجلس كنائس الشرق الأوسط ـ بيروت ١٩٩٦ ص ٧٩.

(١٠) السيرة النبوية لابن هشام ــ القسم الأول تحقيق مصطفى السقا القاهرة ١٩٥٥ ص ٦٠٣.

(١١) ابن عساكر الإمام الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي ـ تاريخ دمشق الكبير جزء أول تحقيق الشيخ عبد القادر رتبة بدران بيروت ١٩٧٩ ص ٣٢٩.
(١٢) الواقدي فتوح الشام الجزء الأول بيروت دار الجيل ص ٢٢٩.
(١٣) ياقوت الحموي ـ من كتاب معجم البلدان جزء أول اختيار عبد الله نبهان وزارة الثقافة السورية دمشق ١٩٨٢ ص ٣٧٩.
(١٤) محمد حسن شراب "كتاب بيت المقدس والمسجد الأقصى) ص ٢٩٨.
(١٥) شمس الدين السيوطي كتاب إتحاف الأخص بفضائل المسجد الأقصى تحقيق أحمد رمضان القسم الأول القاهرة ١٩٨٢ ص ١٠١.
(١٦) شمس الدين السيوطي كتاب إتحاف الأخص بفضائل المسجد الأقصى تحقي أحمد رمضان أحمد السم الأول ١٩٨٢ ص ١٠١٠.
(١٧) معجم البلدان ـ ياقوت الحموي ص ٣٧٧.
(١٨) سنن النسائي شرح جلال الدين السيوطي جزء ٢ القاهرة ص ٣٧.
(١٩) شرح جلال الدين السيوطي ـ سنن النسائي ـ مصدر سابق.
(٢٠) الإمام أحمد بن حنبل ـ المسند الجزء ٤ مصدر سابق ص ٦٧.
(٢١) مجيز الدين الحنبلي كتاب "الأنس الخليل بتاريخ القدس والخليل جزء أول المكتبة الوطنية بحلب ص ٨.
(٢٢) أحمد أمين ـ ظهر الإسلام الجزء الرابع ص ١٦٦.
(٢٣) ابن الأثير أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني كتاب "الكامل في التاريخ الجزء الثامن دار الكتاب العربي بيروت ص ١٧٨.
(٢٤) محمود إبراهيم ـ كتاب فضائل بيت المقدس ص ٤٠٣.
(٢٥) ابن كثير أبو الفداء الحافظ "البداية والنهاية" الجزء العاشر بيروت ص ١٣٦.
(٢٦) مجير الدين الحنبلي الأنس الجليل الجزء الأول ص ٢٦١.

(٢٧) عبد الرحمن بدوي كتاب شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية القاهرة ص ٨١.
(٢٨) شهاب الدين المقدسي كتاب مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام ص ٣٥٠.
(٢٩) مجير الدين الحنبلي كتاب "الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل" ص ٣٨.
(٣٠) الواقدي كتاب فتوح لشام الجزء الأول بيروت دار الجيل ص ٢٢٩.
(٣١) الواقدي كتاب فتوح الشام الجزء الأول بيروت دار الجيل ص ٢٣٢.
(٣٢) الطبري أبو جعفر جرير تاريخ الرسل والملوك جزء ٣ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ص ٦٠٩.
(٣٣) د. علي عقلة عرسان ـ كتاب القدس وحق العودة ص ٧٣.
(٣٤) مجير الدين الحنبلي كتاب "الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل ص ٢٤٣ وأيضاً شهاب الدين المقدسي "كتاب مثير الغرام لزيارة القدس والشام".
(٣٥) شهاب الدين المقدسي كتاب مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام تحقيق أحمد الحطيبي دار الجيل بيروت ص ٢٤١.
(٣٦) مجير الدين الحنبلي كتاب "الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل جزء أول المكتبة الوطنية بحلب ص ٨.
(٣٧) أبو شامة "شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي كتاب "عيون الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية" حققه أحمد البسيوني وزارة الثقافة دمشق ١٩٩١ ص ١٥٦.
(٣٨) العماد الكاتب الأصفهاني كتاب "الفتح القدسي" قسم أول تحقيق محمد محمود صبيح ـ سلسلة من الشرق والغرب ص ١١٧ القاهرة.
(٣٩) شاكر مصطفى كتاب "فلسطين ما بين العهدين الفاطمي والأيوبي ص ٤٩٠.
(٤٠) الباز العريني كتاب "الأيوبيون" بيروت ١٩٦٧ ص ٩٧.

(٤١) ابن عساكر الإمام الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي كتاب "تهذيب تاريخ دمشق الكبير" جزء أول دار المسيرة بيروت ١٩٧٩ ص ٢٢.

(٤٢) ـ أحمد سوسة كتاب "العرب واليهود في التاريخ العربي" دمشق الطبعة الثامنة ص ٧٠.

(٤٣) المسعودي كتاب "مروج الذهب" جزء أول ص ٣٥.

(٤٤) مجير الدين الحنبلي كتاب "الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل" جزء أول ص ٨.

(٤٥) ابن تميم المقدسي "كتاب مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام" دار الجليل بيرت ص ٢٤١.

(٤٦) مارغريت فان برشيم كتاب "القدس الإسلامية" تعريب شوقي شعث وعطا الله وهبة دار الشام ١٩٩٤.

(٤٧) جورج مارسيه "الفن الإسلامي" ترجمة عفيف بهنسي وزارة الثقافة دمشق ١٩٨٨ ص ٣٥.

(٤٨) مارغريت فان برشيم المصدر السابق ص ٨٣.

(٤٩) شهاب الدين المقدسي "كتاب مثير الغرام إلى زيارة القدس و الشام" تحقيق أحمد الخطيبي دار الجبل بيروت.

(٥٠) الجدول التاريخي لمدينة القدس حتى عام ١٩٤٨ من كتاب "دور بريطانيا في تهويد فلسطين" للباحث الدكتور علي عوض أبو الحسن، ص ٣١، دار الوحدة العربية، بيروت.

الجدول التاريخي

لمدينة القدس حتى عام ١٩٤٨

يتضمن الذين تعاقبوا على المدينة منذ ٤٠٠٠ عام

الرقم	التاريخ	وضع القدس
١	القرن التاسع عشر ق.م	كانت مركزاً لعبادة الكنعانيين ورد ذكرها في نصوص الطهارة.
٢	القرن الخامس عشر ق.م	ورد ذكرها في ألواح تل الحمارنة.
٣	القرن الحادي عشر ق.م	عاصمة لليبوسيين.
٤	١٠٤٨ ق.م	استولى عليها داود من اليبوسيين.
٥	١٠٠٧ ق.م	أتم سليمان بناء الهيكل (مسجد سليمان).
٦	٩٦٢ ق.م	استولى عليها شيشق بن رحبعام
٧	٧١٣ ق.م	زحف عليها سنحاريب.
٨	٥٨٦ ق.م	استولى عليها نبوخذ نصر ودمرها.
٩	٥١٦ ق.م	أعيد بناؤها زمن داريوسز.
١٠	٣٥١ ق.م	استولى عليها الفرس.
١١	٣٣٢ ق.م	زارها الاسكندر الأكبر.
١٢	١٧٠ ق.م	نهبها وهدم هيكلها أنطيوخوس أبيغانوس.
١٣	٦٦ ق.م	دخلها بومبني.
١٤	٢٠ ق.م	أعاد هيرودوس بناء الهيكل.
١٥	٢٩ ق. م	اعتدى اليهود على السيد المسيح وتنبأ بخرابها.
١٦	٧٠ ب. م	دمرها قيطس طيطوس.
١٧	١٣٥ ب.م	دمرها هادريانوس، وأعاد بناءها.
١٨	٦٢٨ ب. م	استولى عليها هرقل وحرم على اليهود دخولها.
١٩	٣٢٦ ب.م	بناء كنيسة القيامة زمن حكم قسطنطين.
٢٠	٦٣٧ ب. م ١٥ هـ	فتحها المسلمون ودخلها الخليفة عمر بن الخطاب.
٢١	٦٣٧ إلى ١٩٦٧ ب.م	الحكم الإسلامي حوالي أربعة عشر قرناً.
٢٢	٦٨٨ ب.م	بني عبد الملك بن مروان مسجد الصخرة.
٢٣	١٠٩٩ ب. م	استولى عليها الصليبيون.

٢٤	١٠٩٩ ـ ١١٨٧ ب.م	الحكم الصليبي للمدينة ٩٠ عاماً.
٢٥	١١٨٧ ب.م	استردها البطل صلاح الدين الأيوبي من الصليبيين.
٢٦	١٢٥٠ ـ ١٥١٧	الحكم المملوكي الإسلامي.
٢٧	١٥١٧ ب.م	بدء الحكم العثماني الإسلامي.
٢٨	١٥١٧ ـ ١٨١٧ ب.م	استمرار الحكم العثماني الإسلامي دام ٤٠٠ عاماً.
٢٩	١٧٩٨ ب.م	زارها نابليون بونابرت.
٣٠	١٨٣١ ب.م	دخلها إبراهيم باشا.
٣١	١٨٦٠ ب.م	سمح لليهود بالإقامة خارج أسوار القدس.
٣٢	١٨٩٨ ب.م	زارها تيودور هرتزل مؤسس الحركة الصهيونية سائحاً متطفلاً.
٣٣	١٩١٧ ـ ١٩٤٨ ب.م	الاحتلال البريطاني وفترة الانتداب على فلسطين.
٣٤	١٩٢٠ ب.م	تعيين أول مندوب سامي بريطاني مدني على فلسطين "هيربرت صموئيل".
٣٥	١٩٤٧ ب.م	قرار هيئة الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين بين العرب واليهود رقم ١٨١ تاريخ ١٩٤٧/١١/٢٩.
٣٦	١٤ مايو ١٩٤٨	استولى اليهود على مدينة القدس الجديدة ـ الشرقية.
٣٧	١٩٤٧ ـ ١٩٤٩	الحرب العربية الإسرائيلية الأولى.
٣٨	١٣ ـ ١٢ ـ ١٩٤٨	أعلن اليهود أن مدينة القدس هي عاصمة ما يسمى بدولتهم.

حمّودة وبساط الرّيح

د. محمد عطا موعد*

كان يوماً بارداً من أيام شهر شباط، وكانت شمسه تسطع تارة وتغيب أخرى، على عادتها في هذا الشهر، شعرتُ أن البرد يسري إلى عظم حفيدي ذي الشهور الخمسة، وأنّ حضن مدفأة المازوت التي تعمل في هذا الزمن على استحياء؛ لشحّ في الوقود قد ولّى منه الحنان والدفء.

كانت أنفاس حفيدي تستغيث بشمس شباط الدافئة، شعرتُ أنها تناديني، تهتف بي إلى أحضانها.

وضعته في حضني، وانطلقت به إليها، وما كاد جسده النحيل يستشعر دفئها حتى ابتسم لي، ورنا إليّ بنظرة أبهجت قلبي وأنفاسي، وأدخلتِ الدفء إلى عظامي التي شرعتْ تنشد للصغير:

(لُوْ لُوْ لُوْ لالَي

لولو لالي الله محيي شوارعك

يابلادنا المعموره)

* أستاذ النحو والصرف، جامعة دمشق.

نعم! نعم! ياحبيبي!

حيّاكِ اللهُ يا شوارعَ الحيّ الساحر!!

حيّاكَ اللهُ يا شارعَ حيفا!! يا زينةَ الشوارع!!.

أنت يا حبيبي لم ترَ شارع حيفا!! ذلك الشارع الذي كان معموراً بساكنيه، ولكنه لم يضق بهم في يوم من الأيام، كان يستوعبهم ويستوعب الزوّار صيفاً وشتاء، وزوّاره ليسوا غرباء عنه، جلّهم كان ممن سافر إلى بلاد الله الواسعة للعمل بها، ولكنه عاهد نفسه بأن يقضي الصيف بين أحضان ذلك الشارع المعمور بساكنيه، كان بإمكانه أن يقضي الصيف على حلو الشواطئ في أوروبة، أو على شواطئ المتوسط؛ ولكنه ترك ذلك الجمال السّاحر فآثر حلو السّهر أمام عتبة بيت أمّه؛ فالسّهر لا يحلو إلا والحبايب بديارنا، ذلك السّهر الحلو الذي يبدد ألم الغربة، الغربة التي لا يُجدي معها إلاّ دواء: السّهر بديار الحبايب، إذ تُفترش المصطبة التي أمام الديار، فإن اكتظت بالجيران والأهل فُزع إلى صغير الكراسي، وكيف لا تزدحم المصاطب وكل مارّ من جانبها يُدعى إلى كأس شاي، حيث ينتهي إلى الأسماع: الشاي جاهز، والله لتقعد معنا وتشرب الشاي، أو: ركوة القهوة على النار، والقهوة جاهزة..

لا تكلّف بين الناس، الناس تضيّف بعضها بما هو موجود: حزّ بطيخ، قطعة كنافة، بضع حبّات من مشمش أو عنب أو تين أو كوز صبّارة، وتسمع خلال ذلك ضحكات بريئة تنمّ عن تراحم وحبّ منقطع النظير.

شارع عامر بالحياة، مثله مثل أي شارع في أيّ حيّ من أحياء الشام..

ويتتابع مني الصوت للصغير:

(ياصوتي علّي واركب جناح الهوى

هات لِنا لي خبر وسلم على أهلنا)

أجل!! يا صوتي العالي سامقْ كلَّ صوت، ثم امتطِ جناح الهوى...

امتطِ جناح الهوى إلى حيث قبر (سيدك وستّك) أيّها الصغير!!

هل تعرف من يكون جدّك يا حمودة!!

هل انتهى إليك بعضٌ من حنانه؛ ليبعد البرد اللئيم عن ضلوعك الصغيرة!!

آه يا حمودة!! آه ياحمودة!! لو علم جدّك أن البرد قد نال منك لشُحٍّ في وقود المدفأة لأحضر لك من شارع حيفا خزّان (الألف ليتر) الذي كان يقف شامخاً على سطح البناء!! ذلك البناء الذي كان يستمد شموخه ودفئه من ذلك الخزّان...

(لو لو لولالي

الله محيي شوارعك

يابلادنا المعموره)

آه ياحمودة! ليتني أمتطي وإيّاك الآن بساط الريح الذي كنا ندهش منه في "سينما النجوم"، تلك السينما الساحرة التي كانت تدهشنا بالأفلام الهندية، فنبكي طوال عرض (الفيلم) على أناس تشردّوا في فيلم (الزلزال)، كنّا نبكي عليهم، ونحن نعاين مثلهم مأساة التشرد عن الوطن، ولكني اليوم ياحمودة أبكي بكاء مرّاً وقد اعتراني ما اعترى أولئك الهنود من تشرّد في ذلك (الفيلم)؛ وحسبي من هذا التشرّد أنّ جيراني وأسرتي (آل موعد) - أكبر أسرة في ذلك الحيّ- وأخوتي وأخواتي وأبناء عمّي؛ بل وشارع حيفا الذي كان يسهر إلى خيوط الفجر الأولى قد اعتراهم زلزال سينما النجوم، فصرت أرجو هذا الرجاء اليسير:

(ياريتنا نُكْعد فيك يادارنا

والنوم ما حلى النوم فوق بساطنا

ياميمتي والحضن كان مِخدتي

ياربي تجمع بالحبايب شملنا

لو لو لو لالي)

أجل ياحمودة! كان لنا حلو الديار في ذلك الحيِّ الساحر، كانت دياراً خضراءعامرة، والأسرة فيها يدٌ واحدة، وكان يحلو منا العيش؛ لأنّ المحبة كانت تدور في شارع حيفا، فيأخذ كلٌّ قسطَه منها؛ ويبقى منها أقساطٌ كثيرة فتركب بساط الريح لتوزعها على الشّوارع المجاورة، قريبها وبعيدها: شارع صفورية، وشارع المدارس، وشارع اليرموك، وشارع لوبية، وشارع الجاعونة، وشارع ال ١٥ وشارع صفد، وحارة المغاربة... وسواها من حلو الشوارع وساحرها:

(يادارنا كانت خضره وعامره

والعيله فيها يد وحده وقادره

والعيشه كانت بالمحبه دايره)

ليتني يا حمودة لم أكبر، فتشهد مني العيون داراً صيّرتها يدُ الإرهاب صريعة حزينة، بعد أنْ كانت عامرة بالأنس والمحبة (الدايرة):

(ياريت ماكبرنا ريتنا يا دارنا)

أجل! أجل! ليتني لم أكبر، وبقيت صغيراً مثلك، بقيت طفلاً، أتحلّق مع أخوتي حول البير الدائري، الذي كان بيننا وبين ستي (حفيظة)، نجلس حوله، ننظر فيه، نبثّه من أحلامنا وآمالنا، نخطط وأولاد الجيران لشيء مذهل، ونجعله سرّاً خطيراً نلقيه في البير؛ كي لا يطّلع عليه أحد، فتبوء الخطة بالإخفاق، كما حرب النكسة، وعلى الرغم من أن سرّنا قد ألقي في ذلك البير غير أنّي ياحمودة سأبوح لك به، شرط ألا تبوح لأحد به، إلاّ في الوقت الذي تطيق تنفيذه: السرّ

ياحمودة هو أنّني وأخوتي وبعض أولاد الجيران كنّا نختلس أطلس الوطن العربي من (كيس) الكتب العائد لستّك (عسلة) الصغرى التي كانت في ذلك الوقت على أعتاب شهادة التعليم الابتدائي، وننظر في خارطة الوطن العربي، وكلٌّ منّا يُدلي بخطته المحكمة لاسترجاع جنّة الله على الأرض (فلسطين)، نناقش كلَّ خطّة، دون أن نغمز من قناة صاحبها، أو ننال منه، ثم نقاربُ بين تلك الخطط، ونقرّ خطة تقتضي بأن يأتي المتطوعون في وقت واحد من الجهات المحيطة بتلك الجنة: فمن سورية يدخلون من الجولان وصولاً إلى طبرية، ومن شمال لبنان إلى الجليل الشمالي، ومن الأردن عبر نهره ، وجنوباً عبر سيناء وإيلات والعقبة، وهكذا تلج الملايين من المتطوعين من العالم العربي كلّه الأرض المباركة، لتطرد الغزاة.

غير أني أريد أن أقول لك شيئاً يا حبيبي: وهو أنّ البير الدائري، بير ستّك (عسلة) وستّك (حَفيظة) قد وضع فوقه غطاء مَتين، ثم شُيدَّ عليه بناء طابقي، ولكني ما زلتُ أحتفظ في ذاكرتي بمكان ذلك الغطاء، وإذ ينمو منك الجسد الغضّ الطّري ويقوى ويشتد سأبوح لك بمكانه.

كذا كنّا نفكّر يا حمودة في مقتبل العمر، وعلى الرغم مما شاهد جيلنا وعاين من أبعاد حرب حزيران؛ إلاّ أن الحرب وأبعادها لم تنل من عزائمنا الصغيرة، ولم تنل من نفوسنا ومشاعرنا وأحاسيسنا التي كانت تفيض بعذب النشيد الحلو، وتستشعره في كيانها، فتمضي مرفوعة الرأس، وهي تنشد:

(لو لو لو لالي

لولو لالي الله محيي شوارعك

يابلادنا المعموره)